



الموسوعة السياسية للشباب

الأيديولوجيا



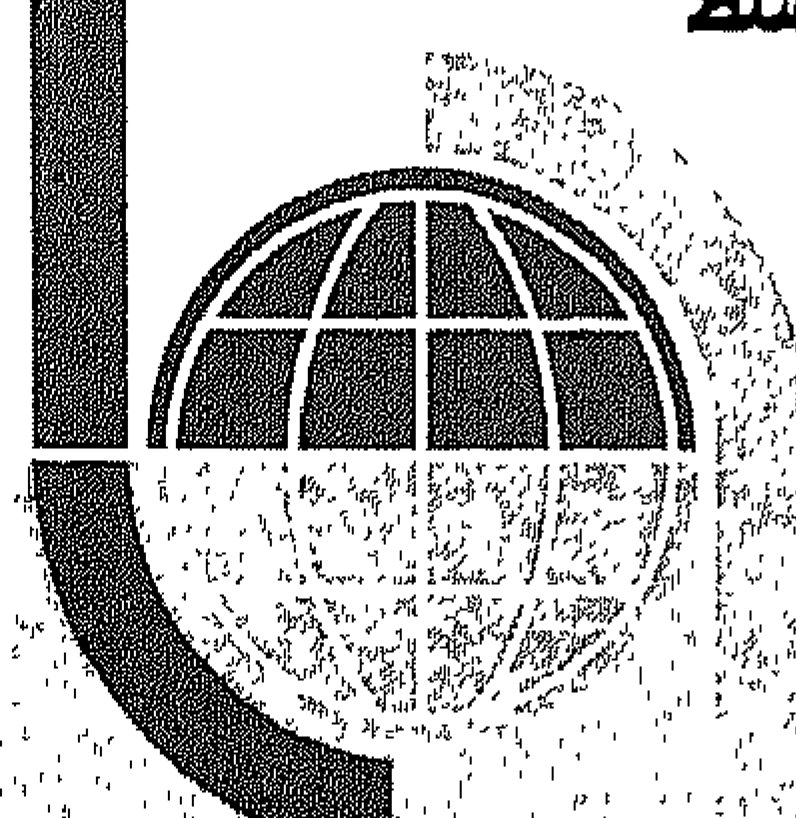
د. عمار على حسن



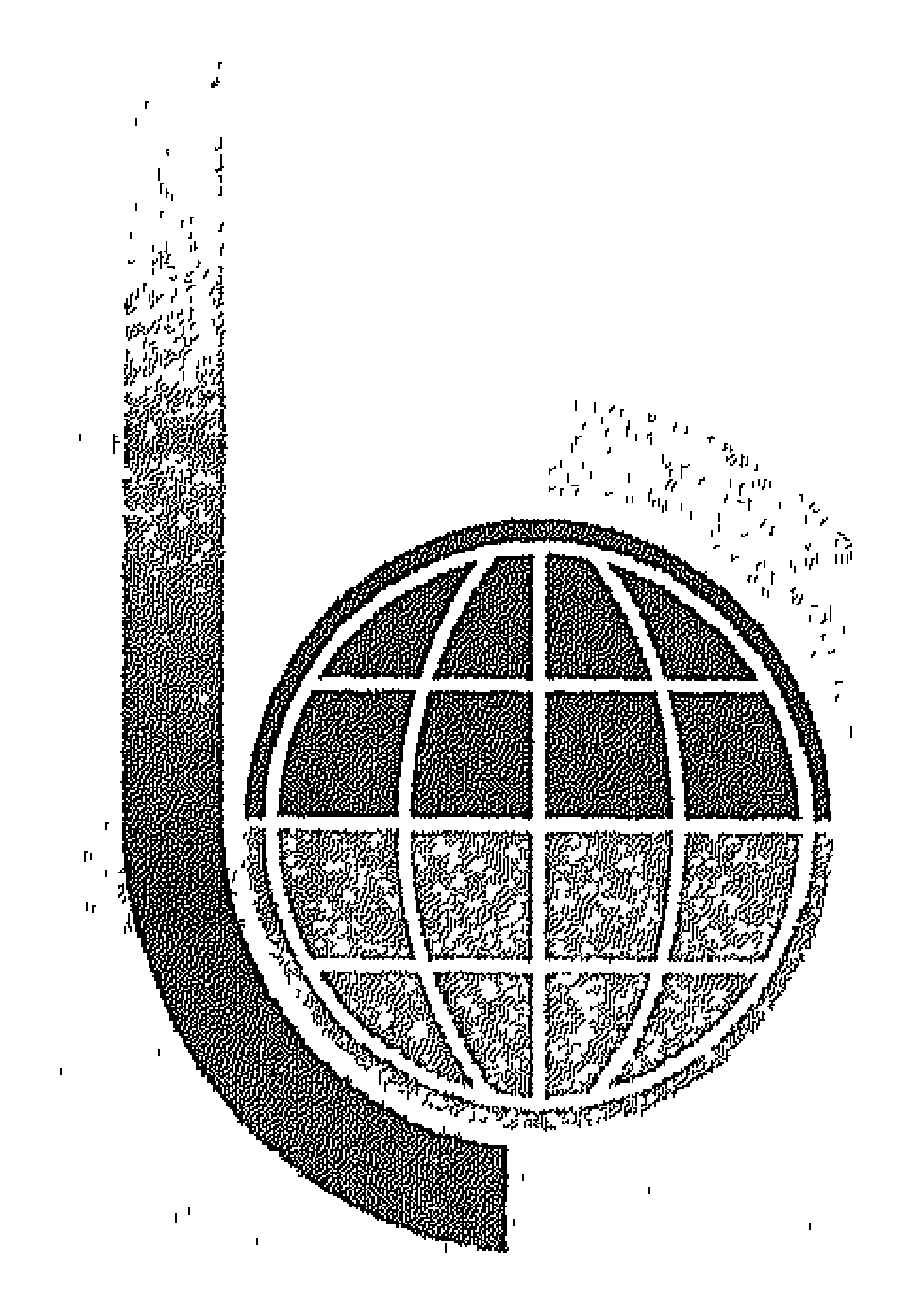
الأيديولوجيا

د. عمار على حسن

مدير مركز أبحاث ودراسات الشرق الأوسط







العنوان: الأيديولوجيا

تأليف: د. عمار على حسن

إشراف عام: داليا محمد إبراهيم

رئيس التحرير

د. سعيد اللاوندى

المستشارون:

- د. محمد عبد السلام
- د. عمرو الشوبكى
- د. محمد غنيم
- د. عمار على حسن
- د. صفوت العالم



أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة 1938

الترقيم الدولى: 6-3895-14-977 رقم الإيداع: 2007/15029 الطبعة 1: يوليو 2007

الإدارة العامة: 21 شارع أحمد عرابى - المهندسين - الجيزة تليفون: 33466434 - 33472864 02 فاكس: 33462576 02

المركز الرئيسى: 80 المنطقة الصناعية الرابعة - مدينة 6 أكتوبر تليفون: 38330287 - 38330289 02 فاكس: 38330296 02

مركز التوزيع: 18 شارع كامل صدقى - الفجالة - القاهرة تليفون: 25909827 - 25908895 02 فاكس: 25903395 02

فرع الإسكندرية: 408 طريق الحرية، رشدى تليفون: 5462090 03

فرع المنصورة: 13 شارع المستشفى الدولى التخصصى، متفرع من شارع عبد السلام عارف، مدينة السلام تليفون: 2221866 050

E-mail: publishing@nahdetmisr.com–customerservice@nahdetmisr.com

www.nahdetmisr.com



تقـديـم

مصطلح «الأيديولوجيا» من المصطلحات التى يسيل حولها مداد كثير بين مؤيد ومعارض، وبين من يرى أنها بائسة، أو أنها ماتت وشبعت موتًا.. لكنها فى كل الأحوال تحتل مكانًا بارزًا فى التاريخ الإنسانى، ليس فقط لأنها كمصطلح تعنى بحسب المدرسة الفرنسية علم الأفكار بما يعنيه ذلك من تعدد فى الاستعمالات والسياقات؛ بل لأن البعض ينظر إليها باعتبارها نظامًا لتفسير الظواهر حتى يسهل فهمها لدى فئات اجتماعية معينة..

وكان عباس العقاد يرى أن الإنسان - أى إنسان - لا يستطيع أن يحرك إصبعين من أصابعه إلا وفق أيديولوجية معينة، ولعله كان يقصد أن الأيديولوجيا - والحالة هذه - أشبه بالوعاء الذى يحتوى على أفكار ورؤى وتوجهات ما..

ولست أشك لحظة فى أن د. عمار على حسن (مؤلف هذا الكتاب) هو من أكثر الباحثين اهتمامًا بهذا المصطلح فعالجه فى سياقات كثيرة، وسبر - فى دأب - أغوار جميع استعمالات الأيديولوجيا وبعد أن حدد ما المقصود بها تحدث عن الأشباه والنظائر وقدم إجابة عن السؤال: هل الأدلجة ضرورة أم يجب التخلص منها؟

وهو سؤال يلحُّ بقوة على العقل الإنسانى خصوصًا بعد انهيار الأيديولوجية الشيوعية والأيديولوجية النازية وقبلهما الأيديولوجية

الفاشية والمحقق أن قارئ هذا الكتاب سوف يشعر أن الغموض الذى كان يغلف مصطلح الأيديولوجيا قد تبخر كما انقشع الضباب الذى ظل لسنوات طويلة يثير فى النفس الخوف من الاستقطاب وذوبان الذات وضياع الهوية ليبقى فى العقول أنها مسألة ذهنية تشكل إطارًا فكريًّا عامًّا للحركة الاجتماعية والسياسية، وبالتالى تنتفى معها - أو هكذا ينبغى أن يكون - مشاعر القلق أو الخوف أو التوجس.

د. سعيد اللاوندى

مقـــدمـــة

من الصعب دفن الأيديولوجيا رغم الحقيقة الجلية التى تبين أن الأيديولوجيات التى عرفها العالم حتى الآن لم تنجح فى إسعاد البشرية ورفاهيتها، وأن الوصول إلى «أيديولوجيا حديثة» يرتضيها الجميع أمر غير يسير، بل غير مطلوب فى نظر الكثيرين. فالتمسك بالخصوصية النابع من إحساس قوى بالهوية لا يزال يلزم مجتمعات عديدة، ويسيطر على أذهان الأغلبية الكاسحة فى كل زمان ومكان. فحتى فى أكثر هذه المجتمعات تلمساً لطريق الحداثة، نجد القريحة الشعبية لا تزال حريصة على إنتاج فلكلورها، ووضعه فى وجه أى تيار يريد أن يجرف هذه المواريث والتقاليد الراسخة كالجبال الرواسى.

نعم يستعمل كثيرون لفظ أيديولوجيا للحديث عن شىء كريه أو ممقوت، يفسد ولا يصلح، ويشد إلى الخلف دوماً، ولا يدفع إلى الأمام أبداً، ويقود إلى ممارسة سلوك عنيف وعدوانى ضد المختلفين فى الرأى والاتجاه. لكن حتى أولئك الذين يكرهون الأيديولوجيا، فإن كراهيتهم هذه حين تنتظم فى أفكار محددة، ينتمون إليها ويدافعون عن اعتناقها ويبررون بها الظواهر والوقائع والسلوكيات، فإنهم يقعون تحت طائلة أيديولوجية أو يعتنقون إحداها، حتى لو كانوا لا يشعرون بذلك، ليس هذا فحسب، بل إن أيديولوجيتهم هذه التى قد لا تأخذ مسمى معيناً أو اصطلاحاً محدداً، تبدو ممقوتة بالنسبة لأعدائهم، تماماً كما هم يمقتون الأيديولوجيات التى تدفع هؤلاء

الأعداء إلى تبنى الصراع ضدهم، أو العمل فى الاتجاه الذى لا يحقق مصالحهم، ولا يمكنهم من تحقيق أهدافهم.

فالأيديولوجيا لديها قدرة عجيبة على أن تتغلغل فى كل ما ننتج من أفكار، وما نبدع من فنون، فهى موجودة فى الأفكار السياسية التى نتداولها فى مراكز الأبحاث، وأروقة قاعات الدراسة، ودهاليز الأحزاب السياسية والنقابات المهنية والعمالية، والجمعيات الأهلية..

وهى موجودة فى حياة الناس اليومية، فى السوق والبورصة، فى المطاعم وأمام المخابز، فى حديث الأسرة حول مواقد الشتاء التى تزخر باللهب.

وهى متضمنة بدرجات متفاوتة فى الفلسفة بمختلف ألوانها، وفى أشد حالاتها تجريدًا وتعقيدًا ومنطقية..

وفى مختلف ألوان العلوم الإنسانية، مثل الاقتصاد والاجتماع والتربية والتاريخ وعلم النفس والأنثروبولوجيا..

وفى الإبداع الأدبى، نثرًا وشعرًا، فى الرواية والقصة والمسرحية والنقد والقصائد والفلكلور التى تنتقل من جيل إلى جيل..

وكامنة فى الفن السينمائى والتشكيلى ورسوم الكاريكاتير..

إنها موجودة بدرجات متفاوتة، على استحياء أو بشكل صارخ فاضح، وتفرض نفسها حتى وقت أن نتصور أننا نتخلص منها، ونجهز عليها، ونفكر فى غيرها..

موجودة ولا فرار منها..



وإذا كان الفرار من الأيديولوجيا صعبًا، فإن البديل هو تفكيك أبنيتها، بحيث ننزع عنها بعض الأوهام، مثل الحديث عن ارتباطها بالطبيعة البشرية، والادعاء بعلميتها التامة، واستخدامها فى تبرير حتى أكثر الأخطاء فداحة، وجمودها عند نقاط محددة لا تفارقها بدعوى التمسك بالجوهر. عند هذا الحد ستنجلى «الأيديولوجيا» وتتخلص من شوائبها العديدة، لتئول فى النهاية إلى «منظومة» من القيم السياسية، تختلف من أيديولوجية إلى أخرى، لكنها جميعًا تمثل قيمًا أصيلة لا يمكن للإنسانية أن تعيش وتتقدم من دونها.



الفصل الأول
مـا الأيـديـولـوجيـا؟

تـعـد الأيـديـولـوجيا من أكثر المفاهيم المحيرة فى سائر العلوم الاجتماعية قاطبة[1]؛ إذ ليس هناك اتفاق على معنى واضح لها، بل إن بعض تعريفاتها يتناقض بشكل جلي مع البعض الآخر، وكما يقول ماكس سكيدمور، فإن «الأيديولوجيا مسئولة عن الجريمة الاجتماعية بقدر مسئوليتها عن الإبداع الثقافى الرفيع، وهى التى أدت إلى ظهور الدولة القومية.. وفى الوقت نفسه، هى التى أطاحت بنظم سياسية عديدة، وهى التى تقف وراء السجون والتعذيب؛ وعلى العكس، فهى المرتبطة بالسعى الدءوب لحماية حقوق الإنسان»[2]؛ ولذا فمن الصعب معرفة كم مرة تم فيها استخدام الأيديولوجيا بمعانٍ مختلفة فى سياقات عديدة[3]، أو نسـيـان «الجدل المكـروه»[4] الذى يدور حولها، هنا وهناك[5]، الآن وفى أزمنة مضت.

(1) Lyman Tower Saragent, Contemporary Political Ideologies: A Comparative Analysis, Harcourt Brace & Company 10th Edition, 1996, p:3.
(2) Max J. Skidmore, Ideologies: Politics In Action, Harcourt - Brace & Company, 2nd Edition, 1993, p:1.
(3) Paul Schumaker, Dwight C. Kiel & Thomas W. Heilke, Ideological Voices: An Anthology in Modern Political Ideas, The Mc _ Graw, Hill Co. 1997, p: 5.
(4) Ian Adams, Political Ideology Today, Manchester University Press, 1993, p: 2.
(5) For more information about Ideology, see: Leon P. Baradat, Political Ideologies: Their Origins and Impact, New Jersy, Prentice- hall Inc. 6th edition, 1997.

ولا يزال تعريف الأيديولوجيا محل جدل عارم بين كل من يأخذون على عاتقهم التصدى لها. ولم يشف أى تعريف ـ من بين عشرات التعريفات التى قدمت شرحًا لماهية هذا المفهوم المعقد ـ غليل أحد، بل واجهت جميعها تحديات ومعارضة(٦)، وسعيًا دءوبًا إلى مواصلة الجدل والنقاش حول هذا المفهوم المركب.

وعلى مدار النصف الأخير من القرن العشرين، قفز هذا المصطلح ليصير واحدًا من أعقد الأفكار السياسية وأكثرها إثارة للجدل بين منظرى السياسة والمؤرخين والفلاسفة واللغويين وعلماء الأنثربولوجيا الثقافية والسوسيولوجيين وعلماء النفس... إلخ(٧)؛ وذلك لأن الأيديولوجيا «ليست مفهومًا عاديًا يعبر عن واقع ملموس فيوصف وصفًا شافيًا، وليست مفهومًا متولدًا عن بدهيات فيحد حدًا مجردًا، وإنما هى مفهوم اجتماعى ـ تاريخى، وبالتالى يحمل فى ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة»(٨)، لا يزال الأخذ والرد حولها محتدمًا إلى الآن، خاصة بعد سقوط «الروايات السياسية الكبرى»، أو الأيديولوجيات التى سادت زمنًا، وكان بعض الناس يعتقدون فى صوابها وطهرها، وقدرتها على إقامة مجتمع فاضل، يستمر إلى أبد الآبدين، مثلما جرى على الشيوعية التى

(6) Ibid, p: 6.
(7) Michael Freeden, Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach,
Oxford University, Clarendon Press, 1st Edition, 1996, p: 13.
(٨) د. عبدالله العروى، «مفهوم الأيديولوجيا»، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافى العربى)، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣، ص: ٥.

قام على أكتافها الاتحاد السوفييتى المنهار، أو إمبراطورية مرهوبة الجانب، بوسعها أن تخضع الآخرين بالقوة، مثلما ذهب هتلر فى ألمانيا؛ حين اتخذ الأيديولوجية النازية أساسًا لدولته، وموسولينى فى إيطاليا؛ حين اعتمد الفاشية ركيزة لحكمه.

وقد كان الفرنسيون أول من نحت مصطلح «الأيديولوجيا» فى القرن التاسع عشر، لكن ليس من المعروف على وجه الدقة أول شخص أو مفكر استعمله، وإن كانت أدبيات كثيرة ترجح أن يكون هو أنطونى لويس كلود دى تراسى (١٧٤٥-١٨٣٦) الذى وضع المصطلح فى سياقات عديدة، دلت على أنه ينظر إليه باعتباره «علم الأفكار»[٩]. لكن استعمالات مفكرى هذه الحقبة للأيديولوجيا ينم عن أنهم نظروا إليها على أنها «مسألة سلبية»، فهى فى رأيهم تعنى الأفكار المسبقة الموروثة عن عصور الجهل والاستعباد والظلم والاستلاب.

وإذا كانت الرؤية السابقة تتعامل مع الأيديولوجيا انطلاقًا من العقل الفردى، فقد جاء الفلاسفة الألمان لينظروا إليها من منظور التاريخ كخطة واعية بذاتها، فباتت لدى هيجل المنظومة الفكرية التى تعبر عن روح تحفز حقبة تاريخية إلى هدف مرسوم فى مسيرة التاريخ العام. لكن فيلسوفًا ألمانيًّا آخر هو نيتشه لم يتعامل معها على محمل حسن، بل نظر إليها على أنها تشكل غل المستضعفين وضحايا الحياة، الذين نحتوا عالمًا وهميًّا يوازى العالم السفلى الحقيقى، فاخترعوا الثقافة والحضارة؛ لأنها تقاوم «الأسياد» الذين يديرون أمور الحياة، واختلقوا التربية؛ لأنها تعادى الميول الطبيعية للنفس للبشرية.

(9) Leon. P. Baradat, op. Cit, p: 6.

هنا تبدو الأيديولوجيا ستارًا يبعدنا عن الحياة، أو مجموعة من الأوهام والتعليلات والحيل التى تعاكس القانون الطبيعى[10]، أو أنها محض «أسطورة» يلتحف بها الناس، ويستمدون منها الأمل فى الاستمرار والبقاء والانتصار، ويتحصنون بها نفسيًا، على الأقل، فى مواجهة واقع يتوحش، ويزداد ضراوة، يومًا إثر يوم.

أما كارل ماركس فاعتبر الأيديولوجيا قناعًا يخفى قانون تقدم التاريخ، وصناعة يستخدمها بعض الناس لتبرير مواقفهم، رابطًا الأيديولوجيا بحال المجتمع البشرى بوصفها «بنية فوقية» تمثل انعكاسًا لـ«البنية التحتية» المرتبطة بعملية الإنتاج المادى؛ ولذا فهم ماركس الأيديولوجيا فى سياق الطبقات الاجتماعية والوضع الاقتصادى، ولم ينزعها عن هذا الإطار أو يطرحها حسب حقيقتها أو منطقيتها المجردة[11].

ومع أن كارل مانهايم قد اتفق مع النتيجة التى توصل إليها ماركس من دراسته للأيديولوجيا فإنه قدم إسهامًا مميزًا فى تحليل المفهوم من خلال معطيات تاريخية؛ إذ قارن بين الأيديولوجيات فى سياقات تاريخية مختلفة، منطلقًا من اقتناع بأنه لا يمكن فهم أى أيديولوجيا بشكل تام إلا فى إطار تاريخى[12]. وقد فرق مانهايم بين الأيديولوجيات المحدودة التى تعتنقها فئات صغيرة تسعى وراء مصالحها مثل أيديولوجية صغار رجال الأعمال والأيديولوجيات الشاملة التى هى

(١٠) العروى، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق، ص: ٣٦/٣٩ ـ ١٠٣/١٠٤.
(١١) د. على الدين هلال (مشرفا)، «معجم المصطلحات السياسية»، (القاهرة: جامعة القاهرة/ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص: ١٠٢.
(12) Leon. P. Baradat. Op.ci,. p: 6/7.



التزام كامل بطريقة معينة فى الحياة(١٣). وألبس سيجموند فرويد مفهوم الأيديولوجيا رداءً نفسيًا، فنظر إليه على أنه مجموع الأفكار الناجمة عن تعامل يبرر السلوك المضاد لقانون اللذة(١٤).

واعتبر سيمون مارتن ليبست الأيديولوجيا «دينًا علمانيًا» فى حين نظر إليها تالكوت بارسونز على أنها «نظام لتفسير الظواهر حتى يسهل فهمها لدى فئات اجتماعية معينة»(١٥). وتعامل كليفورد جيرنز على أنها «نظام رموز يجلب الاتساق إلى العالم، ينحدر من الثقافة، ويبعث الرضا فى النفس، ويمد بالطريقة التى تمكن الإنسان من فهم العالم المحيط به». وينطلق أنطونى جرامشى بمفهوم الأيديولوجيا من الطرح الماركسى ليرى أن الطبقات المسيطرة تهيمن على وسائط التنشئة الاجتماعية، مثل الثقافة والدين والإعلام وحتى الأسرة لتصنع الطريقة التى يتلمسها الناس فى إدراك العالم. ويمزج جورجس سوريل الأيديولوجيا بالأسطورة، ويرى أن الثانية تؤدى عمل الأولى(١٦). وهنا تبدو الأيديولوجيا عرضًا ذهنيًا يستجيب لمطلب عاطفى، ومعادلاً سياسيًا ووظيفيًا للأسطورة.

ويتضمن تعريف باشلار للأيديولوجيا ثلاثة أسس يرى أنها تلعب دورًا مهمًا فى تكوين المفهوم وهى الرغبة والمؤسسات والقيم. ويعنى هذا أن التكوين الأيديولوجى يتولد عن رغبة سياسية واجتماعية لم يقع

(١٣) د. عبدالوهاب الكيالى، «موسوعة العلوم السياسية»، الجزء الأول، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠، ص: ٤٢٢.

(١٤) د. عبدالله العروى، المرجع السابق، ص: ١٠٤.

(١٥) د. عبدالوهاب الكيالى، مرجع سابق، ص: ٤٢٢.

(16) Lyman Tower, op. Cit, p: 9.

إشباعها، ويتم اللجوء إلى مؤسسة داخل المجتمع لإشباع هذه الرغبة. والمؤسسة بدورها تضفى قيمة معينة تأخذها كهدف لتبرير سلوك الفرد تجاه السلطة، أو تجاه الآخرين. من هنا تحمل الأيديولوجيات - كافة - فى طياتها تناقضاً بين مثالية النهج عندما تكون خارج السلطة وواقعية المنحى عند تسلمها السلطة[١٧]. أما ماريو بونتى فيعتبر أن تكوين أى أيديولوجيا يعتمد على أمرين، **الأول**: يتمثل فى الحالة العقلانية للسند الذى تحاول إقامته، **والثانى**: يرتبط بالعلاقة بين هذا السند والقيم التى تدعمها.

ويعنى هذا ضرورة أن تكون للقيم - التى تطوعها الأيديولوجيا لخدمة مسلكها - أرضية اجتماعية، فى حين يكون سندها العقلانى قادراً على تقديم التبرير الأخلاقى، وجليًّا لا يمكن إنكاره[١٨]. أما فيليب برو فيرى أن الأيديولوجيا هى «منظومات التمثلات التى تعمل فى مجال المعتقد السياسى والعنف الرمزى» ليجمل مفهومها فى ثلاثة عناصر: **الأول** يحيل إلى فكرة التنظيم، الذى يعنى أنها ترتكز على حد أدنى من المنطق الداخلى، والبناء العقلانى؛ بما يجعلها ليست مجرد قوالب متجاورة. **والثانى** يستعيد مقولة المعتقد، الذى يستجيب للمتطلبات الأساسية للحياة الاجتماعية، ويسد الفراغات التى لا يمكن إحصاؤها فى المعرفة المبرهن عليها، **والثالث** يستدعى مفهوم العنف الرمزى الذى يرتبط هنا بوجود أساليب وأدوات لبث معتقد ما[١٩].

---

(١٧) د. سويم العزى، «المفاهيم السياسية المعاصرة ودول العالم الثالث: دراسة تحليلية نقدية»، (الرباط: المركز الثقافى العربى)، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص: ٧٢/٧٣.

(١٨) المرجع السابق، ص: ٨٢.

(١٩) فيليب برو، «علم الاجتماع السياسى»، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص: ٢٠٦/ ٢٠٩.



وبصفة عامة، فإن الأيديولوجيا هى نسق فكرى متكامل يمثل دليلاً للعمل السياسى، ويطرح رؤية للتاريخ، ويعطى الحياة معنًى وهدفًا، ويبرر الممارسات الاجتماعية والاقتصادية، ويخلع الشرعية على النظام السياسى، وقد يكون هدفها تغيير الوضع القائم، أو الحفاظ عليه[٢٠]. والأيديولوجيا إن تشابهت مع العلم، فى كونها نظامًا لتفسير السلوك الاجتماعى، وفى احتوائها على الملاحظة والتحقق، فإنها تستند فى جزء كبير منها إلى الانطباعات الذاتية[٢١]. وهى مع ذلك تحدد الخطوط العريضة للأفعال الجماعية[٢٢]، وتساعد الفرد على تحديد موقعه داخل الإطار الاجتماعى/ السياسى[٢٣].

ومما سبق يظهر أن لمفهوم الأيديولوجيا خمسة أبعاد، أولها إدراكى مرتبط بالمعرفة والعقيدة، وثانيها إثارى ينبنى على المشاعر والعواطف، أما الثالث فهو تقييمى يتأسس على المعايير والقيم، ورابعها منهاجى يتعلق بالخطط والبرامج، وأخيرًا الأساس الاجتماعى القائم على التنظيمات

(٢٠) د. كمال المنوفى، «أصول النظم السياسية المقارنة»، (الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص: ١٥٢.

(٢١) موريس دوفرجييه، «علم اجتماع السياسة»، ترجمة: د. سليم حداد، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص:١٧.

(٢٢) رشيد شقير، «اجتماعيات الأيديولوجات السياسية»، (بيروت: مؤسسة الرؤى للطباعة والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص: ١١.

(٢٣) د. كمال المنوفى، «نظريات النظم السياسية»، (الكويت: وكالة المطبوعات)، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص: ١٦٧/ ١٦٨.



والجماعات المشاركة فى صياغة الأيديولوجيا وممارستها على أرض الواقع[٢٤]. لكنَّ المثقفين درجوا على استعمالها بمعناها الواسع دون التقيد بفرضيات نظرية معينة[٢٥]. وعلى النقيض تحدث بعضهم عن موت الأيديولوجيا وبؤسها.

---

(٢٤) د. محمد محمود ربيع «الأيديولوجيات السياسية المعاصرة: قضايا ونماذج»، (الكويت: شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، ص: ١٦.

(٢٥) د. عبدالله العروى، «مفهوم الأيديولوجيا»، (بيروت ـ الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى)، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣، ص: ١٠٣/ ١٠٦.

الفصل الثانى
أشباه الأيـديـولـوجيا ونظائــرها

ليست الأيديولوجيا هى المسألة الذهنية الوحيدة التى تشكل إطارًا فكريًا عامًا للحركة الاجتماعية والسياسية، فهناك بنى فكرية أخرى تتداخل مع مفهوم الأيديولوجيا، لكنها لا تجبه أو تزيحه، مثل الأفكار والنظريات والفلسفات، والمذاهب السياسية، علاوة على الطوباوية والتجليات الاجتماعية للأديان. ويفرض هذا الوضع ضرورة التمييز بين هذه المضامين والأيديولوجيا بما يجلى مفهومها ويحدد العلاقة بينه وبين مفاهيم تلك التمثلات جميعًا.

والفكرة السياسية هى تصور عقلى أو ذهنى لظاهرة أو مسألة سياسية. أما الفلسفة السياسية فذات مرتبة أعلى من سابقتها، وهى تعنى المعالجة المنهجة من قبل الفيلسوف للنظرات والأفكار السياسية التى تدور حول مسميات تعنى بها الفلسفة بوجه عام، بوصفها الرؤية المتعمقة أو النظرات الشاملة التى تتصدى لتفسير العالم والإنسان والمجتمع والطبيعة.

والفلسفة السياسية قد تنسب لموضوعها أو للطبع الغالب عليها، فيقال مثلاً: فلسفة سياسية مثالية أو مادية أو توفيقية أو ليبرالية أو اشتراكية، كما قد تنسب لاسم صاحبها أو للمفاهيم والمبادئ التى يعالجها، كما نجد ذلك فى مبدأ «الخير العام» عند أرسطو، ومفهوم «العصبية» لدى ابن

خلدون، و«السيادة» الذى حدده جان بودان، وقيمة «الحرية» عند جون لوك. والنظرية السياسية هى قضية تثبت ببرهان، وتعد تركيباً عقلياً مؤلفاً من تصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ، وهى تتميز عن الفلسفة السياسية فى احتوائها على قدر أعلى من الحجية.

أما المذهب السياسى فهو يتبدى حين يتخذ أى إنسان من نظرية أو فلسفة سياسية ما «عقيدة» له، يؤمن بها، ولا يرضى بمناقشتها أو دحضها عقلياً، أو وفق منهج علمى. ففى هذه الحالة، تصبح هذه الفلسفة أو تلك النظرية مذهباً بالنسبة له، يسعى إلى إقناع الآخرين به. والمذهب عامة هو مجموعة من الحقائق المنظمة والمتماسكة والمتصلة غالبًا بالسلوك؛ لذا فهو أقرب إلى الأيديولوجيا منه إلى الفلسفة أو النظرية. والمذهب السياسى والأيديولوجيا ينزعان إلى الكلية النظرية والعملية التى لا تتوافر بالضرورة بالنسبة للفلسفة والنظرية السياسية[٢٦].

ويقدم بول شوماخر ـ بشكل غير مباشر ـ توصيفاً للفرق بين الأيديولوجيا وكل من الأفكار والنظريات السياسية من خلال شرحه لكيفية بنائها لدى الأفراد، فيقول: «تكون فى البداية انطباعات لديهم عن الحكومة، ثم يحددون مواقف حيالها، وحين يصلون إلى توصيفات وتفسيرات عامة حول طريقة حياة الناس فى المجتمع، وطريقة حكم ذلك المجتمع، يكونون قد لمسوا منطقة التنظير السياسى.

(٢٦) د. محمد محمود ربيع، «الأيديولوجيات السياسية المعاصرة: قضايا ونماذج»، (الكويت: شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، ص: ١١/١٤.

وحين ينتقلون من ذلك إلى بناء رؤية نقدية للواقع والتفكير فيما يجب أن تكون عليه معيشة الناس فى المجتمع، وسلوك الحكومات إزاءهم، يصبحون وقد تحولوا إلى منظرين سياسيين. ولأن أغلب البشر لديهم الأفكار عن الحياة السياسية والاجتماعية، فكل واحد منهم يعد منظرًا سياسيًا بدرجة ما. من بين هؤلاء هناك أناس معنيون بالبحث فى جذور أو أصول ومصداقية وشمولية وتماسك أفكارهم السياسية. هؤلاء يكونون الأيديولوجيا»[٢٧]. وهذا التصور يقدم الأيديولوجيا كمرحلة لاحقة على الأفكار والنظريات السياسية، أكثر عمقًا وإيجابية، حيث إنها تحرض دائمًا على التغيير.

لكن الجدل الأساسى دار حول علاقة الأيديولوجيا باليوتوبيا من جهة، والتجليات الاجتماعية/ السياسية للأديان من جهة ثانية؛ إذ إن كلتيهما كانتا - ولا تزالان - محل تفاعل وتشابك مع الأيديولوجيا عبر محكات عديدة. واليوتوبيا صيغة تطلق على «جميع الأفكار والأوضاع والملابسات التى لا يمكن تطبيقها فى الواقع المعيش؛ نظرًا لبعدها عنه؛ ولذا تبقى نوعًا من المسرحية السياسية والاجتماعية الخلاقة التى تطرح فى إطار خيالى»[٢٨]، وهى تختار منذ اللحظة الأولى الذى نحتها فيها توماس مور طريق الغموض والخيال، فتصبح اليوتوبيا Utopia بمعنى المكان غير الموجود فى أى جهة، أو الأيديوتوبيا Udetopia، أى المكان غير

(27) Paul Schumaker and Others, Ideological Voices: An Anthology in Modern Political Ideas, The Mcgraw - Hill Companies, 1st Edition, 1997, p: 1/ 2.

(٢٨) د. عبدالهادى الجوهرى، «قاموس علم الاجتماع»، (الإسكندرية: المكتب الجامعى الحديث)، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ص: ٢٥٤.

الموجود فى أى زمن، أو الأوتوبيا Eutopia، بمعنى مكان السعادة، حيث كل جديد[٢٩]، وهى فى كل الأحوال «مجتمع مثالى» نسجه مور فى شكل روائى جيد عبر رحلة خيالية.

وبذلك «اكتسبت كلمة «يوتوبيا» منذ الأصل معنى: المستحيل إنجازه، سواء لدى العامة فى استخدامهم اليومى لها كمصطلح، أو لدى الكثير من المفكرين الاجتماعيين، حين أرادوا أن يصفوا تلك المشروعية المجتمعية التى نراها مستحيلة التنفيذ أصلاً»[٣٠]. إنها تعنى هنا اللااتصال بالواقع أو نوعًا من الخيال الجامح؛ ولذا أصبح ينظر إلى الشخص الذى يؤمن بها ـ على نطاق واسع ـ على أنه مختل عقليًا.

من هنا نجد أن مقابلة الأيديولوجيا اصطلاحًا وواقعًا باليوتوبيا تشى باتساع الشقة بينهما، وهو ما لمسه كارل مانهايم فى تمييزه بين الاثنتين، فلديه تعنى الأولى منظومة من الأفكار والقيم والمعتقدات التى تسعى للحفاظ على الوضع القائم، أما الثانية فتعنى الأحلام التى تلهم العمل الجمعى لفئات تعارض رغبة فى تغيير المجتمع جذريًا. والأولى، وعلى الرغم من أنها تستطيع ممارسة دور فعال فى تحفيز الإنسان على العمل، فوظيفتها الأساسية تبرير أنظمة النظام الاجتماعى والسياسى، بينما الثانية تمتلك قوة التغيير؛ نظرًا لأن الأيديولوجيا تعبر عن ذهنية

(٢٩) فرانسوا شاتليه، أوليفيه دوهاميل، إيفيلين بيزيه، «معجم المؤلفات السياسية»، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص: ١٠٣٤.

(٣٠) سمير أمين، «فى مواجهة أزمة عصرنا»، (القاهرة: سينا للنشر ـ بيروت: الانتشار العربى)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص: ١٦٩.



الطبقات حال اندحارها، أما اليوتوبيا فترتبط بحضور الطبقات، وتقوم بدور ثورى يقلب النظام الاجتماعى[٣١].

لكن التمييز الصارم بين مفهومى الأيديولوجيا واليوتوبيا الذى يقطع أى صلة بينهما أو يضعهما فى خطين متوازيين لا يلتقيان ولا يقابل أحدهما الآخر، يبدو أمرًا غير صائب، حال تمحيص جدل المفهومين مع الواقع عبر التاريخ. فالرموز - فى نظر أبراهام كابلان وهارولد لازويل - تعمل فى بعض الأوقات مثل اليوتوبيا، وربما فى وقت آخر تعمل كأيديولوجيا؛ ولذا فمن الممكن أن تكون يوتوبيا اليوم أيديولوجية الغد[٣٢].

وقد حدا ذلك بسمير أمين إلى أن يضع مفهوم اليوتوبيا فى صيرورة دائمة، حين تحدث عن عدم ثبات القواعد التى تحكم المجتمع، فما كان يبدو طوباويًّا فى عصر ما ومتناقضًا تمامًا مع قواعد سير المجتمع بما يجعل من المستحيل تحققه، يصبح ممكنًا فى عصر لاحق[٣٣]. وبعد أن كان اعتناق اليوتوبيات نوعًا من الخلل العقلى أخذ كثيرون ينظرون إلى المفهوم بمعنى أكثر رحابة من منطلق الإيمان بأن «المستقبل يمكن أن يتجاوز الحاضر بصورة أساسية، وأن نسيج الحياة والعمل وحتى الحب فى المستقبل لا يحمل سوى تشابه ضئيل بما هو مألوف لدينا اليوم»[٣٤]، كما أنه لا يوجد مجتمع بشرى دون رؤية أو مشروع خاص به، الأمر

(٣١) د. مالك عبيد أبو شهيوة، «الأيديولوجيا والسياسة: دراسات فى الأيديولوجيات السياسية المعاصرة»، (طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان)، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص: ٥٣/٥٧.
(٣٢) المرجع السابق، ص: ٥٨.
(٣٣) سمير أمين، مرجع سابق، ص: ١٧٠.
(٣٤) راسل جاكوبى، مرجع سابق، ص: ٨/٩.

الذى يجعل البشر فى حاجة دائمة إلى التصورات الطوباوية التى تمثل المحرك الضرورى للعمل»[٣٥] الذى يؤدى إلى إحراز تقدم فى الحياة.

وهذا التقريب بين اليوتوبيا والواقع زاد من مساحة تماسها مع الأيديولوجيا، خاصة بعد أن تعامل كثيرون مع اليوتوبيا على أنها «برنامج سياسى» و«نموذج اجتماعى». فعلى سبيل المثال، لا الحصر، حجز السوفييت مكاناً لتوماس مور فى مدفن عظماء الثورة البلشفية، وتم تسجيل اسمه على نصب تذكارى فى الساحة الحمراء بموسكو، فى حين قام الكاثوليك بتطويب مور عام ١٨٨٦، ونصبوه قديساً عام ١٩٣٥، ليفتح الطرفان الباب واسعاً أمام تصور إمكانية تحقق لليوتوبيا، أو بعض جوانبها فى الواقع المعيش على الأرض، بدلاً من أن تظل أملاً يحلق بعيداً خارج نطاق ما يمكن أن يراه البشر أو يلمسوه.

أما بالنسبة للأديان، فهناك اتفاق بين بعض علماء الاجتماع والأنثربولوجيا على أن ظهور الأيديولوجيات ما كان ليحدث فى ظل المجتمعات الزراعية السابقة على الثورة الصناعية؛ نظراً لأن الدين والتقاليد كانا يقومان بوظيفة مماثلة لما أصبحت الأيديولوجيا تقوم به فيما بعد[٣٦]. لكن ظهور الأيديولوجيات لم ينهِ التجليات الاجتماعية للأديان، ولم يقضِ على الوظائف التى يقوم بها الدين فى تفسير بعض المواقف التى يواجهها الإنسان فى حياته اليومية، ولم تؤدِّ الدور العقدى للأديان فى جانبه الغيبى.

(٣٥) فرانسوا شاتليه، مرجع سابق، ص: ١٠٢٩.
(٣٦) د. محمد محمود ربيع، د. إسماعيل صبرى مقلد (محرران)، «موسوعة العلوم السياسية»، (الكويت: جامعة الكويت)، ١٩٩٤، ص: ٢٦٨.



ويميز فيليب برو بين الأيديولوجيا والدين فى كون الأولى لا تقيم علاقة مع المقولات فوق الطبيعية، وبينما تؤسس الأديان وجودها على الوحى الذى يعنى انبثاق المعرفة من مصدر إلهى، تسعى الأيديولوجيات جاهدة إلى إقامة سلطانها على قواعد بشرية[٣٧].

ولا يمكن للأيديولوجيا أن تغنى عن الدين، وليس بوسعها ـ مهما تكاملت ـ أن تحل محله، أو تلغيه، أو حتى تحيده. فكل من تصور أن هذا ممكن وقع فى خطأ فادح، وكل التجارب التى طبقت فى هذا الاتجاه انتهت إلى فشل ذريع. وإذا كان البعض يحول الدين إلى أيديولوجيا حين يخلطه بالسياسة، مثلما يفعل اليمين المسيحى المتطرف فى أمريكا وغيرها، والعديد من الأحزاب اليهودية المتشددة، والجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامى، المعتدل منها والمتطرف، فإن هذا كله لا يعنى أن الدين أيديولوجيا محضة، أو أن الأخيرة بوسعها أن تحقق الامتلاء الروحى والنفسى الذى تمنحه الأديان، وليس بوسع أى فكرة أو نظرية أو توجه أن يحل محل الذات الإلهية فى كمالها وعظمتها وقدرتها وجلالها، فسبحان الحى الذى لا يموت، والقيوم الذى لا ينام، من لا يفنى ولا يبيد، ولا يكون إلا ما يريد، الأول بلا ابتداء ولا شىء قبله، والآخر بلا انتهاء ولا شىء بعده، لا شىء مثله ولا إله غيره.

وهناك حالة وسطى بين الدين والأيديولوجيا، حالة تلبس ثوب الأسطورة، أو الإيمان بزعيم دينى أو قائد سياسى ذى شخصية ملهمة

(٣٧) فيليب برو، مرجع سابق، ص: ٢٠٨/٢٠٩.



ساحرة، قادرة على التأثير فى اتباعه تأثيرًا دفينًا وقويًا، بحيث يصبح الواحد منهم بين يديه كالميت بين يدى مغسله، فى استسلام تام، واستلاب كامل، وانبهار بكل ما يصدر عنه من قول أو فعل.

ويحضرنى فى هذا المقام واقعة حدثت بالفعل، وأخرى مختلفة، أو مشكوك بها، ومفندة علميًا على أيدى كثير من المؤرخين والباحثين، ولا يمكن إلا أن تدخل فى سياق ما لمسناه فى الحركة الصهيونية من أكاذيب، تحت شعار جهنمى يقول: «اكذب اكذب فسيصدقك الناس».

والحادثة الحقيقية وقعت فى ١٨ من نوفمبر عام ١٩٧٨[٣٨]، حين قام ألف شخص ينتمون إلى فرقة دينية أمريكية تدعى «المحفل الشعبى» ظهرت فى جيانا بأمريكا الجنوبية ـ بقتل أنفسهم؛ تنفيذًا لأوامر زعيمهم جيم جونز. فهذا الزعيم كان يتوقع ردًا عسكريًا أمريكيًا قاسيًا على قيام الفرقة بقتل أحد أعضاء الكونجرس. وقدم الآباء لأولادهم شراب الكولا ممزوجًا بمادة السيانيد السامة، ثم شربوها بدورهم، فخروا جميعًا صرعى.

وعكس خطاب هذه الفرقة لزعيمها حالة من الولاء الشديد له، فقد كانوا ينادونه بـ «بابا حبيبى»، وهاهو أحدهم يقول له:

«بابا أحسن مما وقع لى».

ويقول ثان:

«أنت الذى حررتنى».

---

(٣٨) كافين رايلى، «الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات»، (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٩٧، يناير ١٩٨٦، الجزء الثانى، ص: ٢٦٣ و٢٦٤.



وثالث:

«أنا كالموزة، قرن فى سباطة».

وقبيل الموت قال أحدهم له بامتنان: «هأنذا أرتشف الجرعة»، وآخر قال وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة: «أموت مغتبطًا».

أما الحادثة الملفقة فتقول: «فى الخامس عشر من شهر زانثيكوس، فى السنة الرابعة من حكم الإمبراطور فيسباسيان عام ٧٣٨م آثر تسعمائة وستون يهوديًا كانوا فى قلعة ماسادا بالقرب من البحر الميت ـ قتل النفس، بعد أن استحثهم العازر على ذلك بدلاً من الاستسلام للرومان؛ فقتل الرجال أولادهم وزوجاتهم، وهم يعانقونهم للمرة الأخيرة، ثم اختاروا من بينهم عشرة بالقرعة ليتولوا قتل الباقين. واختار هؤلاء العشرة واحدا منهم فقتل التسعة، ثم بعج نفسه .. وقد تخيل المؤرخ يوسيفوس ما قاله العازر: فلتمت زوجاتنا قبل أن يسربلهن العار، وليمت أولادنا قبل أن يعرفوا الاسترقاق، فإذا قضوا نحبهم، فليقدم كل منا صنيعًا إلى الآخر، محتفظين بحريتنا لتكون كفنًا لائقًا بنا»[٣٩].

وخطورة الأيديولوجيات المتكئة على الدين، أو المعتمدة عليه، أو بمعنى أدق التى تستغل الدين فى مجال الأيديولوجيا، أن فرصة تطور تفكيرها السياسى تبدو ضعيفة، مقارنة بالأيديولوجيات الوضعية. ففرص التطور أو حدوث «قطيعة معرفية» داخل الأيديولوجيا الدينية تبدو أمرًا غاية فى الصعوبة، إن لم يكن مستحيلاً.

(٣٩) المرجع السابق، ص: ٢٦٣، وقد فند الدكتور عبدالوهاب المسيرى هذه الواقعة فى موسوعة «اليهود واليهودية والصهيونية».

فالقطيعة المعرفية تعنى إنتاج أفكار أو منظومات وأشياء غير مسبوقة ولا مطروقة، تختلف بالكلية عما هو سائد، فتقاطعه وتدشن لاتجاه مغاير، وليس فقط متمايزًا، ومثالها الأنصع هو اختراع المصباح الكهربائى الذى لم يكن خطوة ذات طابع تراكمى؛ أى مجرد تطوير لمصابيح الزيت التى كان العالم لا يعرف غيرها آنذاك، بل كانت قطيعة من هذا النوع من المصابيح، وتأسيسًا لطريقة جديدة فى الحصول على الإنارة.

وإذا طبقنا مثل هذا التصور على الحركة الإسلامية، فسنجد أنه من المستحيل أن تحدث قطيعة معرفية بين فصيل وآخر، أو بين جماعة وأخرى، مهما كان التباين بين المتطرفة منها والمعتدلة، أو المنكفئة منها والمنخرطة. فالكل ينهلون من نص واحد، يغالب الزمان والمكان باقتناع الجميع، بمن فيهم المسلمون غير المسيَّسين. وهذا النص المؤسس، وأقصد به القرآن الكريم، تراكمت عليه عشرات النصوص من الفقه والتأويل، حتى باتت قراءة النص الأول الإلهى تتم عبر المرور بطيات متلاحقة من نصوص بشرية أنتجها الفقهاء على مر التاريخ الإسلامى، تمثل معينًا لأسامة بن لادن ومن يحذو حذوه. وهى مسألة يبرهن عليها تحليل مفردات خطاب بن لادن وتأويلاته للنص المؤسس، بطريقة خاصة تخدم أهدافه وموقعه، وتحاول أن تضفى على هذا صبغة عامة، فيبدو ما يقوله بن لادن يعادل ما يفرضه الإسلام.

ومواجهة هذه الحال لا تكون بقطيعة؛ إذ إن القطيعة تعنى إزاحة هذه النصوص جميعًا، وهذا أمر من المستحيل أن يحدث لأسباب عقدية وإيمانية راسخة، ولا يبدو التفكير فيه أمرًا مقبولاً بالنسبة للنص

الأول، ولا أمرًا واقعيًا بالنسبة للنصوص الشارحة والمفسرة، خاصة في ظل النزعة المائجة إلى الأصولية، التي تجتاح العالم برمته.

لكن المواجهة الأكثر ملاءمة تكون بإعادة قراءة النص المؤسس بشكل يواكب زماننا وظروفنا، فيصبح لدينا فقه جديد للواقع، وعلم كلام جديد، وتصورات جديدة في السياسة تناسب أمة مستضعفة ذات حضارة ذاوية، ولا تنفع التصورات التي كانت سائدة أيام عزتها وتحضرها في أن تدير علاقاتها الدولية مع القوى الكبرى في الوقت الراهن.

ونحتاج كذلك إلى تفكيك ما خلفه الأسلاف من تراث؛ لبناء رؤية عصرية، يتم تجذيرها عبر المؤسسات التعليمية والإعلامية والاجتماعية، بما يجفف المنابع التي ينهل منها بن لادن ومجايليه، شيئًا فشيئًا، وبذلك يختفي الخطاب الذي لا ينتمي إلى هذا الزمن، سواء من حيث البنية أو الأسلوب، وتعالج مع الأيام ورطة الأصولية التي كانت ردة عن مشروع تنويري عرفه العالم العربي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وتتغير لهجة وأسلوب تفكير ومسلك أجيال جديدة قد تنضوي تحت لواء جماعات إسلامية تختلف كثيرًا عن تلك التي تتزاحم على الساحة حاليًا.

ومن دون هذا، فإن دعوة تخليص الإسلام من أولئك الذين يسعون إلى جعله محض «أيديولوجية سياسية» ستنتهي إلى الحال التي حذر منها، وهي إعلان بعض الإسلاميين اختلافًا تكتيكيًا مع بن لادن، وأتباع نهجه حين تحين الفرصة، وبذلك تدور هذه الجماعات

فى حلقة مفرغة، لا تتيح لها إنتاج فعل أو قول يمكنها من أن تشكل رقمًا فى معادلة القوة بآلياتها وركائزها المعاصرة.

وحالة التوظيف الأيديولوجى للدين طافحة فى السياسة العالمية المعاصرة، وقد ظهرت بجلاء فى تصريحات بابا الفاتيكان بنديكت السادس عشر حول الإسلام والرسول الكريم التى تبدو جزءًا لا يتجزأ من الدور الجديد الذى يمكن أن تلعبه قيادة الكاثوليك بالعالم أجمع لخدمة مشروع استعمار غربى جديد، فى إعادة محفوظة ومكشوفة لما جرى فى القرون الوسطى، حين كان الفاتيكان يحرض الأمراء الأوربيين على المسلمين، ويطالبهم بأن يخلصوا بيت المقدس من أيديهم، ويحتلوا بلادهم، ويغرفوا من ثروات الشرق ما وسعهم.

وفى السنوات الأخيرة، مارس الفاتيكان هذا الدور السياسى الواضح لحساب «الرأسمالية العالمية» فى محاربتها للشيوعية، وقام البابا السابق يوحنا بولس الثانى بجهد كبير فى هذا المضمار، بادئًا بمسقط رأسه بولندا. ويبدو أن البابا الحالى يريد أن يكمل المسيرة بمحاربة الإسلام الذى اتخذه اليمين الأمريكى المتطرف عدوًّا، بعد سقوط الاتحاد السوفييتى المنهار. وهذا ليس محض افتراء، ولا اتهامًا بلا دليل، فهناك وثيقة تبين أن بنديكت السادس عشر شارك بفاعلية فى حض الكنائس الأمريكية على الوقوف وراء الجمهوريين فى الانتخابات الرئاسية الأخيرة، كما لا يمكن نسيان دوره فى محاربة حركة «لاهوت التحرير» فى أمريكا اللاتينية التى كانت تنهل من المسيحية فكرًا إنسانيًا اشتراكيًا مضادًا للتوحش الرأسمالى.



وما تفوّه به البابا حول الإسلام لا يمكن فهمه بعيدًا عن مقولتى «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات». وفكرة «نهاية التاريخ التى قال بها الباحث الأمريكى من أصل يابانى فرانسيس فوكاياما» تقوم على انتصار الديمقراطية الليبرالية التى يرى فوكوياما أن السنوات الأخيرة شهدت إجماعًا عليها كنظام حكم بعد أن لحقت الهزيمة بالأيديولوجيات السابقة المنافسة والفاشية والشيوعية، وبأنظمة الحكم التقليدية مثل الملكية الوراثية، ويقول: «بينما شابت أشكال الحكم السابقة عيوب خطيرة وانتهاكات للعقل أدت فى النهاية إلى سقوطها فإن الديمقراطية الليبرالية قد يمكن القول بأنها خالية من مثل تلك التناقضات الأساسية الداخلية»[٤٠].

وإذا كان كارل ماركس قد يفسر تطور التاريخ تفسيرًا ماديًّا فإن فوكوياما يعتمد على التفسير الهيجلى[٤١] الذى يقوم على أنه إذا كانت الكائنات البشرية، شأنها فى ذلك شأن الحيوانات، لديها احتياجات طبيعية وتطلعات إلى أشياء خارجها كالطعام والشراب والمأوى، وفوق كل ذلك حماية أجسامها، فإنها تختلف عن الحيوانات فى تطلعها إلى اعترافهم بها وتقديرهم لها. وتعود هذه الفكرة إلى أفلاطون أساسًا، حين اعتبر أن للروح ثلاث قوى: الشهوة والعقل والطاقة الغضبية، التى يفرغها الإنسان فى سعيه إلى إقامة عدالة

(٤٠) فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، ترجمة: حسين أحمد أمين، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر)، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٣، ص: ٨.

(٤١) لمزيد من التفاصيل انظر: المرجع السابق، ص: ١٤/١٢.

إنسانية تضمن كرامته. وهنا يبدو لفوكوياما أن حاجة الإنسان إلى التقدير هى التى تحرك التاريخ منذ بدء الخليقة؛ إذ إن غياب التقدير والاعتراف كان الآفة التى قادت إلى تقسيم البشر والتمييز بينهم على أساس ظالم.

ويرى فوكوياما أن الثورات الديمقراطية سوت بين العبد والسيد، حين أوجدت الاعتراف المتكافئ بينهما، وجعلت كل مواطن مستعداً للاعتراف بكرامة وإنسانية الآخر، وأصبحت الدولة تعترف بهذه الكرامة من خلال كفالة الحقوق. ولا يقبل فوكوياما الفهم الأنجلوسكسونى لليبرالية الذى يقوم على «المصلحة الشخصية المستنيرة» التى تنحو منحى مادياً يرتبط بإشباع الشهوات، بل يسلك الدرب نفسه الذى سلكه هيجل حين اعتبر أن ما يرضى البشر ليس الرخاء المادى، إنما الاعتراف بكرامتهم، وهى القيمة التى ناضلت الثورتان الفرنسية والأمريكية من أجل تحقيقها. وهنا يعتبر فوكوياما أنه ليس هناك ترتيب آخر للمؤسسات الاجتماعية يمكن أن يوفر هذه القيمة على نحو أفضل مما حققته الديمقراطية الليبرالية، ومن ثم ليس بالإمكان حدوث المزيد من التحولات التاريخية بعد الآن.

وفى سعيه إلى البرهنة على صحة ما ذهب إليه، يتوقع فوكوياما الانتقادات التى ستوجه إلى آرائه ويستبقها بالحديث عن المشكلات التى تواجه الديمقراطية الليبرالية والتحفظات التى يبديها عليها اليسار واليمين، ويقول بشأن المسألة الأولى إن الديمقراطيات الراسخة



المعروفة فى زماننا ليست خالية من المشكلات الاجتماعية الخطيرة، غير أن هذه المشكلات فى ظنه وليدة قصور فى تطبيق المبدأين التوءمين «الحرية والمساواة» اللذين قامت الديمقراطية الحديثة على أساسهما، وليست نتيجة عيوب فى المبدأين نفسيهما، «فقد تفشل دول فى عالمنا المعاصر فى تحقيق ديمقراطية ليبرالية مستقرة، وقد يرتد بعضها إلى أشكال أخرى للحكم أكثر بدائية، الحكومة الدينية أو الدكتاتوريات العسكرية، إلا أنه من غير المستطاع أن نجد ما هو أفضل من الديمقراطية الليبرالية»[٤٢].

أما بالنسبة للمسألة الثانية، فيشير فوكوياما إلى أن اليساريين يرون أن مبدأ الاعتراف والتقدير فى الديمقراطية الليبرالية ناقص؛ لأن الرأسمالية تتسبب فى خلق عدم مساواة اقتصادية، وتتطلب تقسيمًا فى العمل يعنى بالضرورة اعترافًا غير متكافئ، ومن ثم فإنه حتى تحقق مستوى الرخاء المطلق فى أمة ما لا يعنى توافر المبدأ السابق، حيث سيظل من هم فقراء نسبيًا، ولن ينظر إليهم الأثرياء بتقدير واعتراف. أما اليمينيون، فتعود نظرتهم فى الأساس إلى الفيلسوف الألمانى نيتشه، حيث يرى أن الديمقراطية الحديثة لا تمثل مرحلة يصبح فيها عبيد الماضى سادة أنفسهم، بل تمثل انتصارًا كاملاً للعبيد ولأخلاقياتهم، فالمواطن النموذج فى الليبرالية هو الذى يتخلى عن اعتزازه وإيمانه بتفوقه من أجل البقاء والراحة، «لقد أنجبت الديمقراطية الليبرالية أناسًا لا صدور لهم يجمعون بين الرغبة والعقل، ويفتقرون إلى

(٤٢) المرجع السابق، ص: ٨.



الثيموس[٤٣]، مـهـرة فـى اكتشـاف وسـائل جـديـدة لإشـبـاع حشـد مـن الرغبات الخطيرة عن طريق مراعاة الصالح الشخصى بعيد المدى . . وبالتالى فإن خاتم البشر لم يعد بشرًا»[٤٤].

أما مقولة «صدام الحضارات» التى دشنها الباحث الأمريكى أيضًا صمويل هنتنجتون فتقوم على تصور مفاده أن «المصدر الأساسى للنزاعات فى هذا العالم الجديد لن يكون مصدرًا أيديولوجيًا أو اقتصاديًا فى المحل الأول، فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية، والمصدر المسيطر للنزاع سيكون مصدرًا ثقافيًا، وستظل الدول/ الأمم هى أقوى اللاعبين فى الشئون الدولية، لكن النزاعات الأساسية فى السياسات العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات لها حضارات مختلفة، وسيسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية، ذلك أن الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون هى خطوط المعارك فى المستقبل»[٤٥]. والحضارة فى نظر هنتنجتون هى «أعلى تجمع ثقافى

(٤٣) الثيموس: مفهوم ورد فى جمهورية أفلاطون، ويعنى الهمة والشجاعة، ويرتبط بالطاقة الغضبية، ويشكل الضلع الثالث فى مثلث الروح إلى جانب الشهوة والعقل.
(٤٤) فوكوياما، المرجع السابق، ص: ١٧.
(٤٥) ترجمة لمقالة صمويل هنتنجتون التى نشرها بمجلة Foreign Affairs خلال صيف عام ١٩٩٣، فى مجموعة مؤلفين «صدام الحضارات»، (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص: ١٧. ورغم أن هنتنجتون قام بتوسيع هذه المقالة ونشرها فى كتاب يحمل العنوان نفسه، فإننا اعتمدنا هنا على المقالة ذاتها؛ لأنها تتضمن جوهر فكرته، وهو الأمر الذى نحتاجه فى هذه الدراسة، دون الحاجة إلى التفصيلات التى يحملها الكتاب، والتى لا تعدو عن كونها برهنة على مقولة صدام الحضارات بأمثلة حية فى العالم المعاصر.



للناس، وأوسع مستوى للهوية الثقافية للشعب، ولا يسبقها إلا ما يميز البشر عن الأنواع الأخرى، وهى تتحدد فى آن معًا بالعناصر الموضوعية المشتركة، مثل اللغة والدين والتاريخ والعادات والمؤسسات»[٤٦].

لكن ما الحضارات التى ستتصادم؟ ولماذا؟ من وجهة نظر هنتنجتون فإن التصادم سيقع بين سبع حضارات موجودة فى عالمنا المعاصر هى: الغربية، والكونفوشيوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندية، والسلافية الأرثوذكسية، والأمريكية اللاتينية، وربما الإفريقية[٤٧]. والسبب فى هذا التصادم يكمن ـ فى رأى هنتنجتون ـ فى ستة عناصر أساسية، أولها أن الفروق بين الحضارات مسألة جوهرية، حيث هناك اختلاف بينها فى التاريخ واللغة والثقافة والتقاليد، والدين، وهو الأهم فى هذا المضمار. وهذه الفروق أكبر من الاختلافات بين الأيديولوجيات السياسية، وقد نشبت على مر القرون الماضية نزاعات مريرة من جراء هذه الاختلافات. وثانى هذه العناصر أن عملية التحديث الاقتصادى والتغير الاجتماعى أضعفت الأمة كمصدر للهوية، وفككت الهويات المحلية القديمة، وفتحت الطريق أمام الدين ليملأ هذه الفجوة. أما الثالث فهو أن العالم صار «قرية صغيرة» بفعل ثورة الاتصالات، ومن ثم تزايدت التفاعلات بين الشعوب، الأمر الذى عزز الوعى بالاختلافات السابق ذكرها، والعداوات التى تضرب أو يعتقد أنها تضرب بجذورها فى أعماق التاريخ الإنسانى.

(٤٦) المرجع السابق، ص: ١٨/١٩.
(٤٧) المرجع السابق، ص: ١٩.

ويرتبط **العنصر الرابع** بخصائص الفروق الثقافية ذاتها؛ إذ إنها أقل قابلية للتبدل. فإذا كان السؤال الرئيسى فى النزاعات الطبقية والأيديولوجية هو: إلى أى جانب نقف؟ وكان فى مقدور الناس أن يختاروا الجانب الذى يميلون إليه، فإن السؤال المثار فى النزاعات بين الحضارات هو: من أنت؟ وتلك مسلمة لا يمكن تغييرها، ويتمثل **العنصر الخامس** فى تنامى الدور الذى تلعبه الخلفية الثقافية فى النزعة إلى إقامة التكتلات الاقتصادية، ويتعلق **العنصر السادس** بالدور المزدوج حيال الغرب، فهناك اتجاه للانكفاء إلى الداخل والعودة إلى الجذور فى بعض المناطق من العالم، وفى المقابل صارت الجماهير فى أماكن أخرى أكثر تعاطيًا مع القيم الغربية، بعد أن كانت النخب فقط فى الماضى هى الموالية للغرب[٤٨].

وقد لاقت مقولة هنتنجتون صدى عالميًا كبيرًا، رغم أن الحديث عن النزاع بين الحضارات ليس جديدًا، إذ كان الألمان قد أدخلوا مصطلح «الصراع الثقافى» أو الحضارى فى مناهجهم السياسية أيام النازية، وألفوا حول هذه الفكرة العديد من الكتب[٤٩]. لكن هنتنجتون أعطى هذا التوجه عمقًا حين خلع عنه الرداء الأيديولوجي الذى منحته إياه النازية، وأعطاه بدلاً منه ثوبًا علميًا، من خلال الاستشهاد بالأحداث والوقائع والمواقف والإحصاءات التى تبرهن على مقولة «صدام الحضارات».

وهناك انتقادات عديدة وجهت لهذه المقولة، سواء فى الغرب أو فى الشرق. فهناك كتاب صدر باللغة الفرنسية لكل من ألان كريش

(٤٨) المرجع السابق، ص: ٢٠/٢٣.
(٤٩) د. حسين مؤنس، مرجع سابق، ص: ٥٧.

وطارق رمضان، انتقد فيه المؤلفان ما ذهب إليه هنتنجتون، واعتبرا أن مقولته لا تصلح لعالم معقد متعدد الأقطاب، وأنها جعلت من الإسلام فزاعة للغرب[٥٠]. وهاهو محمد عابد الجابرى يرى أن مقولة صدام الحضارات من الناحية العلمية مجرد وهم، وهى لديه رجم بالغيب و«فكرة غير معقولة؛ إذ يجب أن تكون الحضارات عبارة عن صحون أو سيارات أو ما أشبه هذا أو ذاك؛ حتى يمكن تصورها تتصادم»[٥١]، لكنه يؤكد أن هذه الفكرة من ناحية الاستراتيجية السياسية والعسكرية والثقافية تنطوى فعلاً على قضية.

وبالطبع، فإن مثل هذا الطرح الفكرى الغربى لا ينطوى على تفكير دينى سليم، لكنه يضع الدين المسيحى فى خدمة السياسة الغربية، وخصوصًا «الصهيونية المسيحية» التى تؤمن بحتمية الصراع بين الغرب والمسلمين، والتى راحت منذ بداية التسعينيات تسعى بكل جهد فى سبيل فعل كل ما من شأنه تحقيق النبوءات التى تؤمن بها، وهى تزعم أن هناك ميثاقًا أو وعدًا إلهيًا يربط اليهود بالأرض المقدسة فى فلسطين، وأن السيد المسيح سيعود ويشهد قيام دولة صهيون.

ولم تستطع الكنائس الإنجيلية التى تشكل الجسم الرئيسى للبروتستانت الأمريكيين أن تلعب أى دور مؤثر لموازنة قوى اليمين المسيحى، بل اضطر بعضها لمجاراة المنظمات والجماعات المدنية

(50) Alian Cresh et Tariq Ramadan, L' Islam en Question, Paris, Actes Sud, 2000.

(٥١) د. محمد عابد الجابرى، «قضايا فى الفكر المعاصر»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص: ٨٦.

المتشددة فى تصوراتها مثل المورمون وشهود يهوه. ويبدو أن هذا الاضطرار قد امتد إلى الفاتيكان الذى يساند الجمهوريين ضد الديمقراطيين فى أمريكا، ويخشى من تمدد الإسلام فى أوربا وأمريكا ذاتها، ويداهن اليهود ويميل إلى مشروعهم السياسى الاستيطانى المتمثل فى إسرائيل.

ولمواجهة هذا التوجه الأيديولوجي الاستعمارى الجديد، يجب على المسلمين ألا يضيعوا وقتهم فى البحث عن أيديولوجيات متطرفة مضادة، بل يبذلون جهدًا مضاعفًا فى الوصول إلى الجماهير الغفيرة فى الغرب التى لا تؤمن بصراع الحضارات، وتجهل الكثير عن الإسلام، وتغفل عن مآرب بعض النخب السياسية الحاكمة. ومن الضرورى أن يتأسس هذا الوصول على خطاب إسلامى جديد ومنفتح، ينتقد التوجهات المتطرفة، ويعلى من إنسانية الإسلام وعالميته، وحضه على حرية الاعتقاد والتفكير، وتأكيده على الحكمة والموعظة الحسنة فى الدعوة، وإيمانه بالحرب الدفاعية العادلة، وتأسسه على الوحدانية والعلاقة المباشرة مع الله، وتفهمه للتعايش الإيمانى بين أصحاب الرسالات السماوية بعيدًا عن المشروعات السياسية التى توظف الدين.

أما أكثر حالات التلبس بين الدين والأيديولوجيا فقد تجسدت فى «الصهيونية»[٥٢] التى هى كلمة أخذها المفكر اليهودى «ناثان برنباوم» من كلمة «صهيون» لتدل على الحركة الهادفة إلى تجميع «الشعب

(٥٢) الموسوعة الفلسطينية، القسم العام، المجلد الثالث، هيئة الموسوعة الفلسطينية، دمشق، ١٩٨٤، ص: ٦٤.



اليهودى» فى أرض فلسطين، ويعتقد اليهود أن المسيح المخلص سيأتى فى آخر الأيام ليعود بشعبه إلى أرض الميعاد، ويحكم العالم من جبل صهيون، وهى الفكرة نفسها التى يتبناها اليمين المسيحى المتطرف فى أمريكا، أو ما يعرف باسم «الصهيونية المسيحية».

واستطاع الصهاينة أن «يحولوا هذا المعتقد الدينى إلى برنامج سياسى، كما حولوا الشعارات والرموز الدينية إلى شعارات ورموز دنيوية سياسية»، ورغم تنوع الاتجاهات الصهيونية (يمينية ويسارية، ومتدينة وملحدة، واشتراكية ورأسمالية) ظلت المقولة الأساسية التى تستند إليها كل من التيارات الصهيونية هى مقولة «الشعب اليهودى»؛ أى الإيمان بأن الأقليات اليهودية فى العالم لا تشكل أقليات دينية ذات انتماءات عرقية وقومية مختلفة، إنما تشكل أمة متكاملة توجد فى الشتات أو المنفى بعيدة عن وطنها الحقيقى: «أرض الميعاد أو صهيون، أى فلسطين».

ويعتقد الصهيونيون أن عدم وجود وطن واحد للشعب اليهودى، وتشتتهم فى قارات العالم الست، جعل هذا الشعب يعانى صنوف التفرقة العنصرية، ويمارس إحساسًا عميقًا بالاغتراب عن الذات اليهودية الحقيقية، وبالتالى لا يمكن حل المسألة اليهودية ببعديْها الاجتماعى والنفسى، إلا عن طريق إيجاد وطن لليهود، وقع الاختيار على فلسطين لتكون هى هذا الوطن.

ويعتبر الصهاينة أن جذور الحركة الصهيونية ـ أو القومية اليهودية كما يسمونها ـ تعود إلى الدين اليهودى ذاته، وأن التاريخ اليهودى بعد

تحطيم الهيكل على يد الرومان، هو تاريخ شعب مختار منفى، مرتبط بأرضه، ينتظر دائمًا لخطة الخلاص والنجاة.

و«يبنى اليهود المتدينون آمال المستقبل من العبرة بالماضى، فهم يفسرون التوراة بأن الإسرائيليين القدماء أضاعوا الأرض المقدسة بسبب ارتكابهم المعاصى ضد الآخرين، وبسبب تخليهم عن إلههم الواحد من أجل آلهة أخرى. واليهودية فى جوهرها، دين ميثاق أو عهد، وإن اختلف هذا العهد من جيل إلى جيل، فهو دائمًا يبقى عهدًا بين الشعب والله، فالله وعدهم بالأرض، وبأن يعيشوا فيها عيشة ازدهار. لكن، فى مقابل ذلك، على اليهود من جانبهم أن يقوموا بتنفيذ الشروط الخلقية والمبدئية للعهد، كما يشرحها أنبياء الله فى كل عصر. فالصهيونية الدينية تختلف عن الصهيونية السياسية التى قرر رجالها فى مؤتمر بازل سنة ١٨٩٧ العودة إلى الأرض المقدسة، ولم ينتظروا المعجزة الإلهية؛ حيث إن الصهاينة المتدينين لا يرون فى أى مؤتمر سياسى طريقًا للعودة. وهم، أكثر من ذلك، لا يرون حتى فى عذاب الهولوكوست ومعسكرات النازية سببًا للعودة، فالعودة إن لم تقترن بالإرادة الإلهية، أى بقدوم المسيح الجديد، هى عودة باطلة»[٥٣].

وعلى هذا الأساس، فإن الصهيونية الدينية نهج يصعب جدًّا ترجمته إلى حركة سياسة فاعلة.. ومن هذا المنطلق، يرى الصهاينة المتدينون أن قيام (إسرائيل) الدولة قيام باطل؛ لأنه جاء بناء على قرار سياسى لا تطبيقًا لشروط الوعد الإلهى.

(٥٣) بيان نويهض الحوت، فلسطين (القضية ـ الشعب ـ الحضارة) التاريخ السياسى من عهد الكنعانيين حتى ١٩١٧، بيروت، دار الاستقلال للدراسات والنشر، ١٩٩١.



وظهرت مواقف وأقوال متعددة من قبل اليهود تشرح وجهة النظر الدينية الأرثوذكسية، كان من أولها عريضة بتسبيرج الصادرة سنة ١٨٨٥ التى جاء فيها «نحن لا نعتبر أنفسنا شعبًا بل جماعة دينية؛ ولذلك فنحن لا نتوقع عودة إلى فلسطين»، ويشدد بعض رجال الدين اليهودى ومدرسيه على أن الارتباط اليهودى بالعودة إلى الأرض المقدسة هو ارتباط توراتى مشروط؛ إذ إن الدين اليهودى يحرم العودة إلى أرض الميعاد، ويعتبر أن مثل هذه المحاولة هى من قبيل التجديف والهرطقة؛ لأن عودة اليهود ـ حسب المعتقد الدينى ـ لا يمكنها أن تتم إلا على يد مبعوث من الله؛ هو المسيح المخلص، وليس على يد حركة سياسية، مثل المنظمة الصهيونية العالمية؛ ولذا حينما ظهرت الحركة الصهيونية عارضتها المنظمات اليهودية فى العالم، وما تزال أقلية من هذه الجماعات تنادى بهذا المفهوم مثل جماعة «ناطورى كارتا» اليهودية المتدينة التى تتمركز فى الولايات المتحدة.

وتقوم الصهيونية الدينية عمومًا على أربعة أسس هى: الإيمان بالإله الواحد، والإيمان بأن اليهود هم شعبه المختار، والإيمان بأن المسيح سوف يرسله الرب لتخليص شعبه والإنسانية، والإيمان بعودة اليهود إلى وطنهم الأصلى.

* * *

وأخيرًا، يجب فى هذا المقام أيضًا أن نميز أيضًا بين «القيم» و«الأيديولوجيا». فمفهوم القيم متعدد المعانى إلى أبعد حد[٥٤]،

(٥٤) جورج كلاوس، «لغة السياسة»، ترجمة: ميشيل كيلو، (بيروت: دار الحقيقة)، الطبعة الثانية، ص: ٧٣/٧٤.

لدرجة أنه يعنى فى بعض الأحيان الشيء ونقيضه، أى يلعب دورًا مزدوج الوظيفة، يتراوح بين الموضوعية والذاتية، والإيجابية والسلبية؛ ولذا نظر البعض إليه على أنه مسئول عن الديناميكية والتقدم، وفى الوقت نفسه مسئول عن تأخر المجتمعات وتخلفها(٥٥). فهذا المفهوم «يشير إلى المصالح والمباهج، والأشياء المحببة والمنبوذة، كما يشير إلى الواجبات والأخلاق والالتزامات والرغبات والحاجات. وإذا كانت القيم موجودة فى مختلف الأشياء فى الكون الفسيح بقدر ما هى موجودة فى ضمائر البشر وسلوكهم»(٥٦)، فإن هذا الوجود لا يتمتع بالتوحد، فحتى داخل المجتمع الواحد، يحدث أحيانًا تضارب بين القيم، خاصة حين نكون بصدد مجتمع متعدد الثقافات والرؤى، أو فى مواجهة صراع سياسى حاد يمر به مجتمع معين فى فترة ما(٥٧)؛ إذ إن «هناك أنماط حياة متنافسة داخل الأمة الواحدة. فبصرف النظر عن مستوى التقدم التقنى أو معدل محو الأمية، أو نوع النظام السياسى فى أى بلد، فإنه يتشكل من ثقافات سياسية متنافسة، وليس من ثقافة سياسية واحدة»(٥٨).

(٥٥) ريمون بودون، «موضع الفوضى»، ترجمة: منصور القاضى، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص: ١٦٢.

(57) David L. Sills, (Editor), International Encyclopedia of The Social Sciences, Volume 15, New York, The Macmillan Company & The Free Press- London, Collier, Macmillan Publishers, p: 283.

(٥٧) د. خليل أحمد خليل، «معجم المصطلحات الاجتماعية»، (بيروت: دار الفكر اللبنانى)، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥، ص: ٣٣٤.

(٥٨) مجموعة من الكتاب، «نظرية الثقافة»، ترجمة: د. على سيد الصاوى، مراجعة وتقديم د. الفاروق زكى يونس، (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة (عالم المعرفة)، يوليو ١٩٩٧، ص: ٣٤٦.



وهذا الفضاء الواسع من المعانى والتجليات الذى يحيط بمفهوم القيمة، جعل استخدامها مفتوحًا أمام الباحثين فى كثير من مجالات المعرفة، فعلماء النفس ينظرون إليها على أنها قريبة من الاتجاهات والميول والعواطف والحاجات والدوافع النفسية، والأنثربولوجيون يرون أنها روح الشعب، ونمط الثقافة، وأسلوب الحياة، والاقتصاديون ينظرون إليها على أنها «ثمن» الأشياء الذى يحدده الانتفاع بها، ويرى فيها الفلاسفة المثل العليا التى تشكل إطارًا مرجعيًا للحق والخير والجمال، وبالنسبة للفقهاء فإنها تدور حول «الحلال والحرام» اللذين يحددهما النص الدينى، ويتعامل معها علماء السياسة والاجتماع على أنها أمر يرتبط بالمصالح والأعراف والأيديولوجيات والحقوق والواجبات[٥٩].

لكن كل هذه المعانى تدل بصيغة واضحة على أن هناك اختلافًا بين أى قيمة سياسية وبين الأيديولوجيا، وإن كانت الأخيرة تنطوى فى بنيتها ومضمونها قيمًا سياسية معينة، تختلف أنواعها من أيديولوجيا إلى أخرى، كأن نقول: إن القيمة الأعلى فى الشيوعية هى قيمة المساواة، وفى الليبرالية هى قيمة «الحرية».

---

(59) David L. sills, op.cit, p:284.



الفصل الثالث
الأدلجة ضرورة أم يجب التخلص منها؟

فى كتابه «عصر الأيديولوجيا»، طرح جون شوارتز مانتل تساؤلاً حول ما إذا كان للأيديولوجيا مستقبل فى ظل النداءات والآراء العديدة التى تحدثت عن نهايتها، وضرورة إلقائها فى متحف التاريخ البشرى، وأجاب: «إن مختلف الأيديولوجيات مهمة لتحديد الإطار الخارجى للحقائق المعاصرة، وهى تقترح طرائق بواسطتها يصبح التغيير ممكنًا»(٦٠).

وهذا الرأى ليس الأول من نوعه، ولن يكون الأخير، لكنه يستمد وجاهته من أنه يأتى على لسان شخص يدافع عن الديمقراطية الغربية، ويشاطر الذين يضعون أصابعهم فى آذانهم حين يسمعون كلمة أيديولوجيا الرأى حيال قضايا أخرى كثيرة. ليس هذا فحسب، بل إنه يرى أن «التفكير الأيديولوجى يحتل جزءًا مهمًا من عملية الديمقراطية السياسية؛ حيث لا يمكن للأحزاب السياسية أن تعمل دون مبادئ عامة أو أهداف إرشادية تتقيد بها؛ ولذا فإنه من الممكن أن تكون نهاية الأيديولوجيا هى نهاية للديمقراطية السياسية، ونهاية للمبادئ فى الحياة السياسية»(٦١).

(60) John Schwarz Mantel, The Age of Ideology : Political Ideologies from The American Revolution to Post - Modern Times, London, Macmillan, Press Ltd 1st Edition,1998, p: 187.
(61) Ibid, p: 187.



لكن رؤية مانتل تقف فى وجه تيار من الغرب يضم ساسة ومفكرين، يناهضون الأيديولوجيا، فهاهو الرئيس الأمريكى الأسبق رونالد ريجان يقول:

«أنا كمواطن أتردد أو لا أحب أن أرى أى حزب قد ارتكب فعلاً محرمًا من خلال اعتناق مبادئ أيديولوجية. لقد قضينا مائة وسبعين عامًا فى هذا البلد نعمل على أساس قاعدة مفادها أن الديمقراطية قوية بالقدر الكافى لتقف فى وجه الأيديولوجيا»[٦٢].

وهاهو مفكر بحجم كارل بوبر يؤكد أنه فى العلوم الاجتماعية يجب عدم التحدث عن حتمية أو نبوءة، وليس لأحد أن يتجاوز حدود المتاح، ويدعى أن بإمكانه رسم الطريق الذى ستسير فيه الإنسانية، مغلفًا ادعاءاته بأطروحات تلبس ثوب العلم؛ إذ إن الواقع الاجتماعى أكثر عمقًا وتعقيدًا وصيرورة مما يتصور هؤلاء الذين يريدون أن يعينوا أنماطًا أو قوانين ثابتة لحركة الحياة الاجتماعية تؤهلهم لإضفاء صبغة علمية على نبوءاتهم بالحالة التى سينتهى إليها المجتمع. ويسهب بوبر فى شرح ما أسماه «خرافة التاريخانية»، منطلقًا من أن التاريخ البشرى يتأثر فى سيره بشكل قوى بنمو المعرفة الإنسانية، وأنه لا يمكن لنا بالطرائق العلمية أو العقلية أن نتنبأ بنمو معارفنا؛ ليبرهن بذلك على أنه لا يمكننا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الإنسانى، وهذا معناه رفض إمكانية قيام تاريخ نظرى، أى علم تاريخ اجتماعى يقابل علم الطبيعة النظرى، أو نظرية علمية فى التطور التاريخى تصلح أن

(62) Nicholas Comfort, Brewers Politics: A Phrase and Fable Dictionary, London, Cassell PLC, 2nd Edition, 1995, p: 289.

تكون أساسًا للتنبؤ، ومن ثم يخطئ المذهب التاريخى فى تصوره للغاية الأساسية التى يتوسل إليها بمناهجه، ويصبح من الضرورى دحض كل أصناف التنبؤ الاجتماعى[٦٣].

وإذا كان بوبر قد انتقد الأيديولوجيا من منظور علمى منهاجى، فقد سبقته «نظرية التلاقى» التى ظهرت فى خمسينيات القرن الماضى فى مثل هذا النقد لكن بأسانيد من التطور الاجتماعى. فهذه النظرية التى تعود جذورها إلى علماء الاجتماع مثل ماكس فيبر وزيميل، ترى أن المجتمعات الحديثة تتطور بطريقة واحدة، وطبقًا لنموذج واحد كامن، ومن ثم يقود التحديث إلى ظهور أنماط متشابهة، رغم اختلاف نقطة الابتداء الأيديولوجية.

فجوهر التحديث يكمن فى الترشيد فى سياق نموذج الطبيعة/ المادة، وتلجأ المجتمعات المحدثة، رأسمالية كانت أم اشتراكية، إلى عملية ترشيد للبيئة الاجتماعية والحياة الإنسانية، من الداخل والخارج، حيث يمكن تنظيم المجتمع عبر التخطيط المركزى، الأمر الذى يعنى تحكم البيروقراطية، وتنميط الحياة فى تجاوز للخلافات الأيديولوجية الظاهرية من ناحية، ويشير إلى أن حال الإنسان فى المجتمع الصناعى الاشتراكى لا يختلف عنه فى المجتمع الصناعى الرأسمالى، حيث التشيؤ والاستلاب والاغتراب والتسلع... إلخ[٦٤].

---

(٦٣) كارل بوبر، «بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط فى التطور التاريخى»، ترجمة: عبدالحميد صبرة، (بيروت: دار الساقى)، سلسلة (الفكر الحديث)، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص: ٧، ٨.

(٦٤) د. عبدالوهاب المسيرى، «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية»، (القاهرة: دار الشروق)، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، الجزء الأول، ص: ٢٣٩.



لكن هذا التصور لم يلق ذيوعًا لتستمر الأطروحات الأيديولوجية حاضرة بشدة فى المجتمعات كافة.

وبوجه عام، نظر الذين يعبدون العلوم الطبيعية إلى الفكر الأيديولوجى بامتعاض شديد، ظانين أن الارتباط بمعتقدات مسبقة لا تبنى على تجربة شخصية هو من قبيل المراهقة الفكرية[٦٥]؛ ولذا رفع هؤلاء شعار «التحرر التام من الأيديولوجيا». وقد تعمق هذا التوجه بعد تفكك الاتحاد السوفييتى؛ إذ اعتبر البعض أن انهياره كقائد للشيوعية فى العالم كان نهاية لعهد ما فى طريقة التفكير، ونقطة بداية ذات معنى لصياغة موقف محدد للأيديولوجيا[٦٦]. فهذا الحدث، ولا يعود القول بـ «نهاية الأيديولوجيا» إلى تلك اللحظة التاريخية الفارقة فقط، بل يرجع إلى تاريخ سابق على ذلك، مرتبط بالشيوعية أيضًا. فحين مات ستالين خرج رايموند أرون ليقول فى كتابه «أفيون المثقفين» إن ستالين لم يحمل معه إلى القبر الستالينية وحدها، بل أيضًا عصر الأيديولوجيا برمته. لكن التعبير ظهر لأول مرة فى كتابات الروائى ألبير كامى عام ١٩٤٦ على وجه التحديد، حين انتقد جهود الاشتراكيين الفرنسيين لعقد مصالحة بين الماركسية والأخلاق.

وبعد هذا بسنوات، استخدم هـ. ستيوارت هيوز الأستاذ بجامعة هارفارد تعبير «نهاية الأيديولوجيا» فى دراسة له عن مزاج المثقفين

(٦٥) د. عبدالله العروى، مرجع سابق، ص: ١٠.

(66) Kenneth Minogue, Ideology after The Collapse of Communism in Alexsandras Shtromas, The End of ISMS? : Reflection of The Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse, Black Well, Oxford UK , Cambridge USA, 1st Edition, 1994, p: 15.



الأوربيين انتقد فيه اليسار بصيغ لاذعة واتهمه بأنه يفتقد القدرة على الإقناع. ثم جاءت جوديث ن. شكلار لتتحدث فى كتابها «ما بعد اليوتوبيا: انهيار الإيمان السياسى» عن نهاية الراديكالية، وتصفها بأنها صارت «موضة بالية»، وتعتبر أن الاشتراكية ليس لديها ما تقوله(٦٧).

وهناك من يمسك العصا من المنتصف، ويتناغم، إلى حد ما، مع أطروحة تشيوارز، المشار إليها سلفًا، وذلك بالحديث عن سقوط أيديولوجيات، ليس لإخلاء العالم تمامًا منها، لكن لإفساح الطريق أمام أيديولوجية جديدة. وفى هذا الصدد، يتحدث جاك سنيدر عن أن سقوط حائط برلين كان رمزًا لانتصار الليبرالية على أيديولوجيتين نافستاها طيلة القرن العشرين، وهما الشيوعية والفاشية القومية. لكنه يعتبر أن هذا الانتصار جعلنا نصل إلى «نهاية التاريخ»؛ حيث انهارت الدكتاتوريات، واكتسحت الديمقراطية الدول السلطوية فى أمريكا اللاتينية وجنوب شرق أوربا وشرق آسيا، وفى كل مكان تم تطبيق اقتصاد السوق(٦٨).

ويزاوج هذا الرأى بين ما ذهب إليه المفكران الأمريكيان فرانسيس فوكوياما فى حديثه عن «نهاية التاريخ وخاتم البشر» بانتصار الليبرالية، وصمويل هنتنجتون فى تناوله لما أسماه «الموجة الثالثة للديمقراطية»؛ حيث يكسب التوجه الديمقراطى أرضًا جديدة فى نظره، وتسرى قيمه من مكان إلى مكان باستمرار ملحوظ.

(٦٧) راسل جاكوبى، مرجع سابق، ص: ١٣/١٥.

(68) Jack Snyder, From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict, New York - London, W. W., Norton & Company, INC, 1st Edition, 2000, p: 16.

وهناك من طرح رؤى مناقضة لمقولة نهاية التاريخ، لكنه فى الوقت ذاته لم يرق له التمسك بالأيديولوجيا. فعلى سبيل المثال، اعتبر شانتال دلسون أن أفول نجم الأيديولوجيات يفسح الطريق أمام «دولة القانون» التى لا يمكن أن تتموضع إلا وسط مجتمعات فردية وعلمانية، ولأن هاتين الخاصيتين تفتقدهما أغلب بلدان العالم، حسب رأيه، فإن التاريخ يبقى مفتوحاً أمام البشر ليبذلوا جهداً فى سبيل الوصول إلى «مملكة العقل» التى تتخلى عن التفكير «الكليانى» أو «الشمولى» الذى تتسم به الأنظمة السياسية القائمة على أسس أيديولوجية[٦٩].

وما سبق إن كان يشير إلى أن دلسون يتعامل مع الأيديولوجيا على أنها مسألة سلبية لأنها تعوق الوصول إلى دولة القانون، فإنه لا يعنى أبداً أنه قد نأى بأطروحاته عن الوقوع تحت طائلة الأيديولوجيا؛ فتأسيسه لهذه الدولة على مبدأين عريضين هما الفردية والعلمانية، جعل تلك الأطروحة تلبس رداء أيديولوجياً إلى حد ما.

وأخذ آخرون خطوة أكثر تقدماً على طريق الانحياز لضرورة الأيديولوجيا، فأكدوا أن الشعار الذى يدعو إلى التحرر التام منها هو «تخيل ساذج»، وأن الذين يصورون لأنفسهم أنهم تمكنوا من تحقيق ذلك واقعون ضحية وهم كبير، «فالمرء الذى يطالب بإلغاء الأيديولوجيا وإزالتها من الوجود لابد له من تقييمها أولاً قبل الإقدام على تلك الخطوة. وعملية التقييم ذاتها تشكل فى حقيقة الأمر

(٦٩) شانتال ميلون دلسون، «الأفكار السياسية فى القرن العشرين»، ترجمة: د. جورج كتورة، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص: ٢٤٣.



أيديولوجيا . . ومن ثم فإن تأثير الأيديولوجيا بالنسبة للواقع الاجتماعى سيظل قائما، حيث إنها تقدم إجابة عن أهم الأسئلة التى تتعلق بحياة البشر؛ ولذا فإن التخلص منها كلية يصبح مسألة عديمة الفائدة»[٧٠].

فكل منا يحمل أيديولوجيا ما بوعى أو بدونه؛ إذ إن كل شخص يثمن قيمًا محددة، مثل الحرية والمساواة والعدالة والسلطة والملكية والقانون. وكلنا يحمل أشياء مسبقة للحكم على الأمور، حتى الذين ينكرون ذلك أو يدعون التخلص من هذه الحالة، تحت حالة من التجرد العلمى تسمى «الموضوعية».

فنحن ننظر للعالم من خلال تصوراتنا وأفكارنا، ونرتبط بهؤلاء الذين يحملون أفكارًا ورؤى متطابقة أو متشابهة مع تلك التى نعتنقها[٧١]. ليس هذا فحسب، بل هناك من يربط الأيديولوجيا بالطبيعة البشرية، فالليبرالية الكلاسيكية تأسست على أن الطبيعة الإنسانية أنانية لكن رشيدة، ومن ثم بات لديها أن المجتمع المثالى هو الذى يوفر لأفراده أقصى درجات الحرية فى تحقيق مصالحهم الذاتية فى إطار منافسة بين الجميع حول تلك المصالح. والاشتراكية انطلقت من أن البشر متساوون ومتعاونون، ولم يجبلوا على الأنانية والتنافس اللذين هما سمتان لمجتمع طبقى منقسم يفسد الطبيعة الإنسانية ويحول دون تقدمها.

(٧٠) د. حمدى عبدالرحمن حسن، «الأيديولوجية والتنمية فى إفريقيا: دراسة مقارنة لتجربتى كينيا وتنزانيا»، (القاهرة/ جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص: ١١.

(71) Roy C. Macridis, Mark L. Hulling, Contemporary Political Ideologies: Movements and Regimes, Harper Collins College Publishers, 6th Edition, 1996, p: 1.



وبنت الفوضوية رؤيتها على أن طبيعة البشر تتسم بالعفوية الاجتماعية؛ ولذا فإنها تفسد حين يمارس البعض سلطة على الآخرين، ويصلح المجتمع مثاليًا حين يخلو من سيطرة أى أحد على آخر(٧٢). أما دانييل بيل فلم يتلمس الطبيعة البشرية ليعيد التفكير فى موقفه من الأيديولوجيا، بل راقب الأحداث والوقائع، وبعد أن هاجم الأيديولوجيا بشدة فى الطبعة الأولى من كتابه «نهاية الأيديولوجيا» المنشور عام ١٩٦٠ ووصفها بأنها افتقدت حيويتها الثقافية، عاد بعد عامين فقط، لينصح بألا ندير ظهورنا لها تمامًا، وليتحدث عن «يسار جديد»(٧٣).

لكن حتى أولئك الذين لا يتخيلون أن هناك عالمًا خاليًا من الأيديولوجيا، سواء لإيمانهم بضرورتها أو لاعتقادهم فى ارتباطها بالطبيعة البشرية أو أنها تفرض وجودها حتى فى الوقت الذى يدعى فيه البعض أنهم يعملون فى ظل غيابها، لم ينكروا أن الأيديولوجيات تعرضت لتصدع بفعل انهيار الاتحاد السوفييتى وسقوط الشيوعية فى أوربا الشرقية.

وهنا وجد المتمسكون بها أنفسهم ممزقين بين الانحياز لها وعدم القدرة على الفكاك من الأوضاع التى ترتبت على تصدعها واهتزاز العديد من أركانها، ومن ثم كان لابد من مرونة فى التعامل مع الأيديولوجيا، بحيث يتم إسقاط التصورات الجامدة والانحيازات المريضة والأوهام السائدة حول أى شكل من أشكالها، وذلك فى ظل اعتقاد واقعى مفاده أن

(72) Ian Adams, Political Ideology Today, Manchester, Manchester University Press, 1995, 2nd Edition, p: 4/5.

(٧٣) راسل جاكوبى، مرجع سابق، ص: ١٥، ١٦.



الأيديولوجيا ستستمر بأشكال أخرى، وأنها ستظل أداة للصراع البشرى، ومناطًا للتمييز بين مختلف النظم والمجتمعات.

ففى ضوء هذا التصور الذى رشدته التجارب المريرة فى متابعة جدل الأيديولوجيا فى الواقع، بات من المتوقع أن تنحو الأيديولوجيات منحًى عمليًّا، بحيث تصبح المصلحة ضالتها المنشودة، حيث تجدها تستوعبها وتجعلها فى قلب مبادئها؛ مما يقود فى بعض الحالات إلى توسيع نقاط التماس والتداخل بين الأيديولوجيات المتعارضة، بحيث لا تتحرج من الاستعارة من بعضها البعض، والقيام بتوفيق مبادئ وتصورات من هنا وهناك بما يحقق المصلحة الاجتماعية، ما دامت كل أيديولوجيا تنفرد بتصورات وثوابت عامة تميزها عن غيرها فى نهاية المطاف[٧٤]، ومادام هناك انفتاح على «الآخر»، وتسامح مع عطائه الفكرى، وتفهم لأسلوب حياته، ورغبة صادقة فى البحث عن الحقيقة.

فالأيديولوجيتان الكبيرتان فى القرن العشرين، الاشتراكية والرأسمالية، شهدتا من النقد الذاتى والتطويع ما يبرهن على أن موت أيديولوجية ما، وانقراض من يتبعون خطاها ـ أمر غير واقعى. وهنا يقول سمير أمين: «لا نؤمن بشيخوخة الماركسية وبعض النظريات الأخرى، بل على العكس نعتقد أن المادية التاريخية لم تفقد بعد مغزاها العلمى»[٧٥].

---

(٧٤) د. أحمد عبدالله، «نحن والعالم الجديد: محاولة وطنية لفهم التطورات العالمية»، (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والمعلومات)، سلسلة «كتاب المحروسة»، العدد رقم (١١)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص: ٢٦.

(٧٥) د. سمير أمين، «ما بعد الرأسمالية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، سلسلة (كتاب المستقبل العربى)، رقم (٩)، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص: ١٦٣.

علاوة على ذلك، فإن اليسار أصبح اليوم ـ وبدرجة كبيرة ـ يتحدث بلغة ليبرالية، مستخدماً مصطلحات مثل الحقوق والتعددية[٧٦]. أما بالنسبة للرأسمالية، فقد جددت نفسها حسبما يقول فؤاد مرسى، فهى تغلبت على أخطر التناقضات فى اللحظة المناسبة، وصارت رأسمالية معاصرة، تستجيب لمقتضيات العصر بشكل حيوى.

فقد استطاعت أن تجدد قواها الإنتاجية، وتعيد تنظيم علاقاتها فى هذا الشأن بحيث لا تفلت من قبضتها، واستعادت أكثر مستعمراتها القديمة، لتظل رغم استقلالها أطرافاً لمراكز الرأسمالية الرئيسية. وتختلف الرأسمالية المعاصرة بوجه بيّن عما كانت عليه فى مطلع القرن العشرين وأواسطه بفعل الثورة العلمية والتقنية، ومن ثم تمكنت من تصويب مسارها فى ظروف احتدام المواجهة مع الاشتراكية، وفقدان المستعمرات السابقة، بفعل حركات التحرر فى دول العالم الثالث، واستطاعت أن تحدث صورتها ومسلكها بطريقة مذهلة لتقوم رأسمالية ما بعد الصناعة التى جعلت العلم نفسه قوة إنتاجية، وفتحت آفاقاً جديدة للإنتاج، ووسعت السوق، وصاغت علاقة ذات طابع خاص بين الإنسان والآلة[٧٧].

وإذا كانت «مرونة» الرأسمالية وتلمسها المصلحة، واستفادتها من عطاءات الأيديولوجيات الأخرى، إلى حد ما، بما فيها الشيوعية، قد

(٧٦) راسل جاكوبى، مرجع سابق، ص: ٢٢.

(٧٧) د. فؤاد مرسى، «الرأسمالية تجدد نفسها»، (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة (عالم المعرفة)، رقم (١٤٧)، مارس ١٩٩٠، ص: ٧، ١٢.



حماها من الانهيار، حتى الآن، فإن بعض القيم المحمولة لدى الاشتراكية لم تسقط بعد؛ إذ إن المساواة والعدل الاجتماعى سيظلان غايتين لكل من يبحث عن عالم أفضل بالنسبة للمسحوقين والفقراء، سواء كانوا أفرادًا أو دولاً، خاصة فى ظل «توحش» الرأسمالية، وتعامل الدول المتقدمة اقتصاديًّا بطريقة «غير متكافئة» مع الدول النامية والفقيرة، وفى ضوء اتساع الفجوة باستمرار بين الطبقات فى العديد من دول العالم.

فسقوط الاتحاد السوفييتى، إن كان قد قاد إلى انهيار الأنظمة الشيوعية فى أوربا الشرقية، فإن هذا لم يمنع من انتصار العديد من الأحزاب ذات التوجه الاشتراكي فى العديد من دول أوربا الغربية. وحركة «العولمة» التى تعد أقصى مراحل الرأسمالية العالمية، حتى هذه اللحظة، تجد من يناهضها، حتى داخل البلدان الرأسمالية نفسها، ويطرح بعض هؤلاء آراء ذات صبغة اشتراكية فى كثير من الأحيان.

وقضية تطوير الأيديولوجيا لنفسها كى تتماشى مع الواقع، أو على الأقل تسليمها بضرورة تغيير شىء ما من بنيتها الفكرية وأساليبها، حتى تحافظ على استمرارها ـ لم تقتصر على الأيديولوجيات الكبرى مثل «الليبرالية» فى شقها الاقتصادى المتمثل فى الرأسمالية، فحسب، بل إن بعض الأيديولوجيات المحدودة غيرت فيما بعد بعض قناعاتها؛ كى تقى نفسها من الانقراض، والخروج خارج حركة التاريخ.

أما الأيديولوجيات التى وقفت جامدة عند أفكار معينة لم تتعدها، أو تجعلها تدخل فى جدل حقيقى مع الحياة، بحيث يتم اختبار مقولاتها

علـى الأرض، فلم تفارق الهامش طيلة تاريخها، وتركت القلب لأيديولوجيات أخرى أكثر واقعية.

ويمكن هنا أن نضرب مثالاً بالفوضوية أو «اللاسلطوية» التى تبلورت على يدى المفكرين الفرنسى جوزيف برودون (١٨٠٩-١٨٦٥)، والروسى ميخائيل باكونين (١٨١٤-١٨٧٦). ومنذ البداية، رفضت الفوضوية السلطة والنظام تمامًا، ومن ثم لم تقبل أيًا من أساليب الحكم التى كانت مطروحة آنذاك، الأمر الذى يكشف عنه الحوار التالى بين برودون وأحد الأشخاص الذين ينتمون إلى التيار المحافظ:

«- أنت جمهورى؟

- جمهورى. نعم، ولكن هذا لا يعنى بالنسبة لى الدولة والملوك.

- آه حسنًا.. أنت ديمقراطى؟

- كلا.

- ماذا؟! ربما أنت ملكى.

- كلا.

- إذن دستورى؟

- لا سمح الله.

- إذن أنت أرستقراطى؟

- كلا على الإطلاق.

- أنت تريد خليطًا من الحكومة؟



- حتى بدرجة أقل.
- إذن ماذا أنت؟
- أنا لاسلطوى»[٧٨].

والتصور الأول عن «الفوضوى» أنه إنسان متمرد يرفض المجتمع، ولا يقبل بأوصياء عليه، ويحرر نفسه من كل ما هو مقدس، وينبذ الأشخاص الرسميين، ويعتبر الدولة أكثر المفاهيم المسبقة ضرراً، وأنها هى التى أعمت الناس طوال العصور. فكل دولة طغيان، وحكم الإنسان للإنسان عبودية، وهو ما يلخصه برودون فى قوله:

«كل من يضع يده علىَّ ليحكمنى فهو مغتصب وطاغية.. أنا أعلنه خصماً لى»[٧٩].

أما باكونين فيعتبر الدولة تجريدًا يلتهم حياة الناس، ومقبرة هائلة حيث تسمح كل الطموحات الحقيقية والقوى الحية لبلد بكرم وسعادة لنفسها بأن تدفن باسم ذلك التجريد، ويزعم أن النظام التمثيلى بعيد عن كونه ضمانة للشعب، بل على العكس يخلق ويصون الوجود المستمر لأرستقراطية حاكمة ضد الشعب»[٨٠].

ومن ثم، لم يجد باكونين فى الاقتراع طريقًا لتحرره من قبضة السلطة، لكن برودون اضطر إلى تعديل هذا الموقف؛ استجابة

(٧٨) دانييل جورين، «اللاسلطوية: من النظرية إلى التطبيق»، ترجمة: مزاحم الطائى، (طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان)، الطبعة الأولى، ص: ٣٧/٣٨.
(٧٩) المرجع السابق، ص: ٤٢.
(٨٠) المرجع السابق، ص: ٤٣/٤٥.

لمقتضيات الواقع، واندمج فى الانتخابات البرلمانية، من جهة.. ومن جهة ثانية، وجدت الفوضوية نفسها معبأة لدفع اتهامها بعدم النظام، فوصفت مسلكها بأنه نظام طبيعى حيوى مستقل ذاتيًا، يناقض النظام الاصطناعى المفروض فوقيًا عبر سلطات الدولة.

ثم جاء أحد المفكرين الفوضويين فى القرن العشرين وهو فولاين؛ ليحاول تطوير فكرة «التنظيم» هذه، منطلقًا من اقتناع يقوم على وجود تفسير خاطئ، أو على الأغلب جدًا خطأ متعمد، يزعم أن المفهوم التحررى يعنى غياب كل تنظيم، «هذا افتراء تام. إنه ليس موضوع تنظيم، أو عدم تنظيم، بل مبدآن مختلفان فى التنظيم»[٨١].

لكن هذه المحاولات لم تكن تجارى قطّ حركة الواقع أو على الأقل تلاحقها، ولم تكن بالكثافة المطلوبة، ومن ثم ظلت الفوضوية فى مرحلة الطوباوية، حيث الحلم بإنسان متحرر من السلطة تمامًا، بينما كانت أيديولوجيات أخرى أكثر عملية فارتضت بالسلطة، وآمنت بأن الدولة ضرورة، وليست شرًا لابد من القضاء عليه، كما آمن بعض الفوضويين، وكرست جهدها من أجل منع استبداد هذه السلطة، ابتداء من اكتسابها الشرعية من الشعب عن طريق الانتخابات، وانتهاء بالمساءلة البرلمانية والقضائية للمسئولين الرسميين، مرورًا بتوافر العديد من الحريات العامة.

وعلى النقيض من ذلك، هناك أيديولوجيات تعيد ترتيب أفكارها، وتلائم أوضاعها مع ما استجد من ظروف، وتطور رؤيتها بما يتماشى

(٨١) المرجع السابق، ص: ٧٣.



مع السياق العام، ولا يخرجها من التاريخ تمامًا. ومن بين هذه الأيديولوجيات «الفاشية»[٨٢] التى اشتق اصطلاحها «Fascism» من الكلمة الإيطالية fasces، وهى تعنى حزمة من الصولجانات كانت تُحمَل أمام الحكام فى روما القديمة؛ لتبرهن على سطوتهم وسلطانهم.

وقد تم استعمال هذه الكلمة فى تسعينيات القرن التاسع عشر بإيطاليا؛ للإشارة إلى جماعة أو رابطة سياسية يعتنق أفرادها الاشتراكية الثورية، ثم أعطاها بنيتو موسولينى بُعدًا أيديولوجيًّا خالصًا بعد أن شكل جماعة برلمانية مسلحة أثناء الحرب العالمية الأولى تعتنق مثل هذه الأفكار، كانت نواة للحزب الفاشى الذى تأسس عام ١٩١٩، مستفيدًا من الظروف التى كانت تمر بها أوربا آنذاك فى ترسيخ أفكاره، وتبرير قيامه وانطلاقه، ومنها أن القارة العجوز كانت آنذاك حديثة العهد بالديمقراطية، وتعانى اضطراب الثورة الصناعية، والأزمة الاقتصادية التى هددت فئات وشرائح اجتماعية عديدة؛ بفعل الاحتكارات والتوحش الرأسمالى. فى الوقت نفسه، كانت أوربا تشهد ثورة كبرى هى الثورة البلشفية فى روسيا، وتواجه مخلفات الحرب العالمية الأولى، التى أججت النعرات القومية، وخلقت حالاً من عدم الشعور بعدالة النظام الدولى.

ومع أن الفاشية تقترن بإيطاليا وألمانيا قبل الحرب العالمية الثانية، فهناك أنظمة حكم فاشية ظهرت فى بلدان أخرى مثل

(٨٢) تم الاعتماد بشكل أساسى فى هذا الجزء على دراسة رانيا نبيل وهبة رءوف عزت المعنونة بـ «الفاشية: نظام من الماضى أم أيديولوجية قابلة للتجدد؟» التى بثتها شبكة إسلام أون لاين، فى قسم «مفاهيم»، www.islamonline.com

إسبانيا والبرتغال واليونان والأرجنتين والبرازيل وتشيلى وجنوب إفريقيا ولبنان(٨٣).

ويؤمن الفاشست بما يسمى «المذهب الحيوى» الذى يقوم على أن الكائنات الحية تستمد خصائصها من «قوة حياتية» عالمية، معتمدة فى هذا على أفكار تشارلز داروين حول «أصل الأنواع» التى أمدت الفاشيين بحزمة من القيم تربط الخير بالقوة، والشر بالضعف، وترى أن البقاء للأقوى، وأن الحياة سلسلة من الصراعات المتواصلة. ومن ثم تؤمن الفاشية بتفوق عنصر بشرى على العناصر الأخرى كافة، وتدعو إلى التعصب القومى، والتمسك الصارم بالكبرياء الوطنية، وخضوع الفرد كاملاً للدولة، بوصفها أداة التحديث التى يجب ألا يسرى فى أوصالها أى مجتمع دينى أو مدنى قوى، ومن ثم سحق الفاشست معارضيهم، وأقاموا نظاماً بوليسياً حديدياً.

ورغم أن الفاشية تراجع حضورها فى الواقع الأوربى، وفى السجال الأكاديمى حول الأيديولوجيا، لكنّ بعض أفكارها وتوجهاتها لاتزال تلهب حماس قوى سياسية متطرفة فى أوربا من جراء الأزمات الاجتماعية والنفسية التى توجدها الرأسمالية والإفراط فى الحرية، فهاهى الجبهة القومية بزعامة جون مارى لوبان فى فرنسا شهدت صعوداً ملموساً فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، وتحمس كثيرون لبرنامجها الذى يقوم على مقاومة قدوم الهجرات من دول الفرانكفونية. وجذبت

(٨٣) جراهام إيفانز وجيفرى نوينهام، «قاموس بنجوين للعلاقات الدولية»، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، (دبى: مركز الخليج للأبحاث)، الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٤، ص: ٢٣٠.



الجماعات المناهضة للأجانب والقوميين الراديكاليين كحزب Republikaner دعمًا متزايدًا بعد الوحدة الألمانية عام ١٩٩٠ من جراء تدفق المهاجرين من الشرق الشيوعى سابقًا. وفى المملكة المتحدة أحيا الحزب البريطانى القومى BNP الدعوة العنصرية بمعارضة السماح باستقبال المهاجرين من آسيا للعمل فى بريطانيا، أو للجوء السياسى فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين. وعقب سقوط الحكم الشيوعى فى روسيا هبت جماعات تنادى بمعاداة السامية وتدعو للقومية الروسية، وقد تبنى هذا الموقف الأيديولوجى الحزب الليبرالى الديمقراطى.

وتشكل هذه الأحزاب والقوى السياسية نوعًا من «الفاشية الديمقراطية» التى خلعت الاستبداد والإيمان بالعمل تحت راية الحزب الأوحد؛ لتقبل التعددية السياسية، وترضى بالانتخابات وسيلة لتداول السلطة، وتقبل العمل من الآخرين من أجل مصلحة الدولة. وهذا الطور الجديد من الفاشية يجعلها مؤهلة للانتعاش مجددًا، بفعل امتلاك القدرة على جذب قطاعات من الشباب، الأمر الذى يضمن لها مكانًا على الساحة السياسية الأوربية فى القرن الحادى والعشرين.

وما يجرى على الفاشية ينسحب على توءمها «النازية» التى لم تمت بل راحت، وللظروف نفسها التى تواجه نظيرتها المشار إليها سلفًا، تعيد ترتيب أوضاعها؛ لتلائم الحداثة السياسية الأوربية، راضية بالإطار السياسى العام الذى تعمل فيه، ومركزة على صياغة أفكارها الأساسية بطريقة جديدة، تجذب قطاعات من الجماهير تميل إلى التعصب القومى.



الفصل الرابع
أيديولوجيا مهذبة أم منظومة قيم؟

إذا كان فناء الأيديولوجيا أو انقضاء مفعولها أمرًا غير واقعى، وكانت الحاجة إليها «ضرورة»، فإن من الطبيعى أن نبحث عنها، ونتمسك بها. لكن علينا أن نعرف جيدًا ما إذا كان ما نحن قابضون عليه ليس فيه ما يضرنا، ويشدنا إلى الوراء. فالأيديولوجيات طالما مارست عنفًا رمزيًا، وأدت إلى وقوع قهر مادى، وكثيرًا ما بررت أخطاء الأنظمة الحاكمة، ولعبت دورًا فى تزييف الحقائق، وتخريب الوعى، وكانت بمثابة «دوجمائية» جامدة، وسجال خطابى، وطرح أسطورى، لا يصلح حالاً، ولا ينهض بواقع، واستبعدت رؤى «الآخر» لتحجر على التفاعل الفكرى والاجتماعى الطبيعى الذى يرقى بالأوضاع.

ومن ثم، فإن التسليم التام للأيديولوجيا، وقبول وجودها بوجه عام، يجب ألا يعمينا عن أخطائها الكبيرة، ومشكلاتها بالغة التعقيد، وتجاربها المريرة. ولا يمكن التفكير فى بناء «أيديولوجية جديدة» أو إعادة النظر فى قناعاتنا الفكرية من أجل صياغة رؤية أنجع، بالقفز على الحقائق المرتبطة بممارسات الأنظمة التى قامت على أساس أيديولوجى صارم، أو دون الاستفادة من التراكم التاريخى للتجارب الإنسانية مع مختلف الأيديولوجيات.

لقد حدت قراءة الأخطاء التى ترتبت على التطبيق الحرفى المنغلق للأيديولوجيا بالعديد من المفكرين فى شتى أنحاء العالم إلى تقريظ «نهاية الأيديولوجيا». وفى عالمنا العربى نجد مفكرًا مثل محمد عزيز الحبابى ينادى بالبحث عن عالم أفضل، «يتحقق بتعاون الجميع ومن أجل الجميع أو لا يتحقق إطلاقًا»(٨٤)، لا يرتبط بإطار فكرى محدد وثابت، وذلك من خلال رؤية فلسفية أطلق عليها اسم «الغدية» التى هى فى نظره «فلسفة جديدة تستسيغ مكتسبات الفكر المعاصر وتتفتح على المستقبل.. لا تخضع لأى نسق مسبق .. وتعتمد على الشك المنهجى الذى يجعلنا نضرب بالوثوقية عرض الحائط سواء كانت فى العلوم الإنسانية أو الطبيعية»(٨٥).

وهذه الرؤية إن كانت تريد صياغة الواقع على أسس فكرية جديدة، فإنها، فى الوقت ذاته، لا ترضى بوجود «مسبقات» أو «ثوابت»، وهى مسألة تبدو غير واقعية وليست مفيدة، فإنسان بلا ثوابت، حتى لو كانت من صنع ذاته أو من واقع تجربته الضيقة، هو إنسان لم يولد بعد. فالأفضل يبدو هو تحديد مبادئ جوهرية وقيم عامة متسعة الرؤية ومرنة للغاية فيما يرتبط بالأساليب التى يمكن اتباعها من أجل تحقيق الأهداف التى يصبو إليها المجتمع.

إن رؤية فيليب برو التى تقوم فى بعض جوانبها على «أيديولوجية مرنة» تبدو أكثر واقعية من طرح الحبابى الذى يجافى الوثوقية، حتى

---

(٨٤) د. محمد عزيز الحبابى، «عالم الغد: العالم الثالث يتهم - مدخل إلى الغدية»، ترجمة: د. فاطمة الجامعى الحبابى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩١، ص: ٢٢.

(٨٥) المرجع السابق، ص: ٢٠٥.



فى العلوم الطبيعية. فالأول يريد للصلب من الأيديولوجيا أن يلين، وأن يوجد قاسم أيديولوجى مشترك، «حتى وإن ترك عند الحدود للأيديولوجيات المنشقة أو المتطرفة فرصة التعبير عن نفسها من أجل الحفاظ على مظاهر التعددية»[٨٦].

أما الثانى فلا يروق له وجود إطار فكرى متكامل للحياة من الأساس؛ إذ يقول: «إن انقطاع الفلسفة عن التأمل النظرى المحض، واكتفاءها بنظرة مجزأة عن الأحداث والأشياء سيجعلها تطأ الأرض، وتتعلم من جديد المشى على الأرجل، حينذاك ستفتح عينيها جيدًا على مجموع واقع الإنسان ـ الكل، ولن تهمل العلوم الجديدة ولا الحياة الروحية فى علاقاتها مع الحكمة والتقدم»[٨٧].

ويقدم سالم يفوت قراءة تبدو مختلفة للغدية؛ إذ يرى أنها «فلسفة تستوعب مكتسبات التفكير الحديث كما تنفتح على المستقبل دون أن تنكر الهوية الوطنية، أى فلسفة توجه المستقبل فى دروب أخرى غير تلك التى سلكتها الحضارة الغربية حتى اليوم»[٨٨]. وهذا قد يعنى أن الحبابى لم يستطع أن يتجاوز وجود خصوصيات لدى الشعوب والحضارات، لا يمكن إهمالها أو القفز عليها، حين نعكف على بناء مشروع فكرى، أو فلسفة، تدير حياتنا بشكل أفضل مما هى عليه فى الوقت الراهن.

(٨٦) فيليب برو، مرجع سابق، ص: ٢١٢.
(٨٧) الحبابى، مرجع سابق، ص: ٢٠٥.
(٨٨) د. سالم يفوت، «الهاجس الثالثى فى فلسفة محمد عزيز الحبابى»، فى مجموعة باحثين، «الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول الذى نظمته الجامعة الأردنية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص: ٢٨٩.

لكن ما سبق يبين أن هناك نزعة نحو «الأطروحات المحدودة» التى تعالج كل مشكلة على حدة، وتلبى ما يطلبه المجتمع خطوة خطوة، فى صيغة عملية سريعة، وهذا يعنى القطيعة مع الأيديولوجيا بتصوراتها المعهودة؛ تمهيدًا لما يسميه ألفن توفلر «أيديولوجيات المستقبل الجديدة والكاملة»، ومن ثم يدعو إلى دراسة ميكروسكوبية للمسلمات التى نتمسك بها بصرامة شديدة، فربما نكتشف يومًا أنها لم تعد ملائمة للواقع الذى هو فى طور الولادة. وتلك الدعوة تعنى ضرورة وجود جدل لا يتوقف مع الواقع بحيث يتم تطوير ما ينهض به بشكل مستمر، الأمر الذى يفرض التحرر من التزامات أيديولوجية بعينها، وهنا يقول توفلر:

«سواء كان انحيازنا لمبادئ حرية السوق الرأسمالية أو للماركسية، كما رأينا تطبيقها حتى الآن، أو درسنا الليبرالية ودولة العناية الإلهية، أو العقائد التقليدية الرامية إلى تطوير العالم الثالث، فإن كل هذه العقائد تبدو لنا أكثر فأكثر غير واقعية بقدر ما تتجاوز الأحداث صياغتنا النظرية بسرعة»[٨٩].

وإذا كانت الأيديولوجيات فى نظر توفلر «غير واقعية»؛ لأن الأحداث تتجاوزها، ولا يمكن لتصوراتها النظرية أن تلاحق ما يجرى فإن تشوارز ينادى بـ«أيديولوجيات حديثة»، تتطور بشكل مستمر، وتكون أكثر مرونة لتتماشى مع التغيرات المتلاحقة فى عالمنا

(٨٩) ألفن توفلر، «وعود المستقبل»، ترجمة: فارس عصوب، (بيروت: دار المروج)، ١٩٨٦، ص: ٩١.



المعاصر[٩٠]، فى حين يقترح سمير أمين «أيديولوجية عالمية الطابع»، خلقت الرأسمالية حاجة ماسة إليها.

ويرى توفلر أن لهذه الحاجة وجهين، الأول يرتبط بمستوى التحليل العلمى للمجتمع من أجل كشف القوانين العامة التى تحكم تطورات المجتمعات البشرية، والثانى يتعلق بمستوى المشروع الاجتماعى المطلوب الذى ينبغى أن يكون موجهًا إلى شعوب العالم كافة، ويتجاوز الحدود التاريخية للرأسمالية، حيث تناقض الأوضاع وتضارب المصالح بين دول المركز ودول الأطراف[٩١].

وتجاوز البعض هذه الهواجس بالحديث عن «إنسان عالمى» و«حكومة عالمية»، باعتبارهم أن الأول هو «مواطن متحرر من الشوفينية ومساوئها، مؤمن بإنسانيته التى تسبق أى إيمان آخر، ولا يجد تناقضًا بين ولائه للإنسانية وانتمائه إلى جماعة قومية أو دينية أو إثنية.. يؤمن بالسلام والتسامح والمسالمة على اختلاف أشكالها.. يرفض مقولة الحرب العادلة، ويؤمن بأن الإنسان مخلوق مرن»[٩٢]. وأنه إذا آمن الإنسان بالقيم والأفكار السابقة سيكون الطريق أمام وجود «المواطن العالمى ممهدًا».

(90) John Schwarz Mantel, Ibid, p: 187.

(٩١) د. سمير أمين، «بعض قضايا المستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر»، (بيروت: دار الفارابى)، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص: ١٥٥.

(٩٢) فضيل أبوالنصر، «الإنسان العالمى: العولمة والعالمية والنظام العالمى»، (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام)، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص: ١٣٣، ١٣٤.

أما الثانية فتتمثل فى «سلطة دولية فاعلة تحول دون تطور النزاعات إلى حروب، وتفض الخلافات قبل استفحالها»[٩٣]، وتسمح بقيام عالم بلا حدود[٩٤]. وهذا التصور إن كان لا يزال ضرباً من الطوباوية فإنه يريد إزاحة الأيديولوجيات المتصارعة أو المتنافسة لحساب «أيديولوجية عالمية» تقف على ساقين: الأولى هى مواطن يستمد هويته من العالم برمته، والثانية إدارة تسير دفة الأمور فى الأرض بأسرها.

لكن هذا التصور متسع إلى درجة «الخيالية»، وتحقيقه على الأرض يبدو صعب المنال، إن لم يكن مستحيلاً فى ظل حديث عن «تصادم حضارى» أو علاقات دولية قائمة على منطق «المصلحة» دون غيرها، وقانون دولى مغيب أو يعمل فى صالح القوى الكبرى، وتعددية واسعة فى اللغات والأديان والأعراق والثقافات والطبائع.

وبدلاً من ذلك أو ترشيداً لهذا الطرح، يقدم طارق البشرى مفهومه للإنسانية؛ ليعطى هذا التصور طابعاً عملياً وواقعياً، فيقول:

«الإنسانية المنشودة هى إنسانية المساواة بين المواطنين فى كل أمة، وبين الأمم كافة. وهى إنسانية الإحياء الحضارى لذوى الحضارات فى العالم أجمع .. وإنسانية الاستقلال والسيطرة على الذات. فإذا ضُربت علينا ألوان من الإنسانية تنبنى على حساب وجودنا كجماعة حضارية وسياسية مستقلة ومتميزة، فلن نكون إنسانيين بهذا المعنى.

---

(٩٣) المرجع السابق، ص: ١٣٥.

(٩٤) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر:

- L . Ali Khan, The Extinction of Nation- States: A World Without Borders, The Hague/ London/ Boston, Kluwer Law International, 1996.



وإذا كان التطور يرفضنى كجماعة، فلست من أنصار التطور. وإذا كان التقدم ينفينى ويسحقنى كجماعة، فإنى لمن الرجعيين»[٩٥].

وهذه الرؤية تؤكد الخصوصية المتفاعلة مع العطاء الحضارى للآخر، ترفض التذويب باسم «إنسانية جامعة»، وفى الوقت ذاته لا ترضى بما يطرحه «الانعزاليون» الذين يبنون تصوراتهم على خصومة هذا الآخر، أو اتهامه بأنه يحيك المؤامرة تلو الأخرى علينا؛ ليمنعنا من أن نتقدم.

* * *

إن من الواضح أنه إذا كان من الصعب دفن الأيديولوجيا، وإذا كانت الأيديولوجيات التى عرفها العالم حتى الآن لم تنجح فى إسعاد البشرية ورفاهتها، فإن الوصول إلى «أيديولوجيا حديثة» يرتضيها الجميع، تحقق هذه السعادة وتلك الرفاهية كما يدعى البعض، أمر غير يسير، بل غير مطلوب فى نظر الكثيرين.

فالتمسك بالخصوصية النابع من إحساس قوى بالهوية لا يزال يلزم مجتمعات عديدة، فحتى فى أكثر هذه المجتمعات تلمسًا لطريق الحداثة، نجد القريحة الشعبية لا تزال حريصة على إنتاج فلكلورها، ووضعه فى وجه أى تيار يريد أن يجرف هذه المواريث والتقاليد.

(٩٥) طارق البشرى، «تعقيب على بحث لجوزيف مغيزل بعنوان: الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية»، فى «القومية العربية والإسلام»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، ص: ٣٩٣.



كما أن لفظ أيديولوجيا نفسه يستعمله البعض فى هذه الآونة للحديث عن «شىء كريه»، يفسد ولا يصلح، ويشد إلى الخلف ولا يدفع إلى الأمام، ويقود إلى ممارسة سلوك عنيف وعدوانى(٩٦). لكن حتى أولئك الذين يكرهون الأيديولوجيا، فإن كراهيتهم هذه حين تنتظم فى أفكار محددة، ينتمون إليها، ويدافعون عن اعتناقها، ويبررون بها الظواهر والوقائع والسلوكيات، فإنهم يقعون تحت طائلة أيديولوجية، حتى لو كانوا لا يشعرون بذلك. ليس هذا فحسب، بل إن أيديولوجيتهم هذه تبدو ممقوتة بالنسبة لأعدائهم، تمامًا كما هم يمقتون الأيديولوجيات التى تدفع إلى الصراع ضدهم، أو العمل على عكس ما تقتضى مصالحهم.

وإذا كان الفرار من الأيديولوجيا صعبًا، فإن البديل هو تفكيك أبنيتها، بحيث ننزع عنها بعض الأوهام، مثل الحديث عن ارتباطها بالطبيعة البشرية، والادعاء بعلميتها التامة، واستخدامها فى تبرير حتى أكثر الأخطاء فداحة، وجمودها عند نقاط محددة لا تفارقها بدعوى التمسك بالجوهر. عند هذا الحد ستنجلى «الأيديولوجيا»

(٩٦) يمكن أن نضرب مثالاً على ذلك بالخطاب الذى أدلى به الرئيس الأمريكى جورج بوش (الابن) عقب التفجيرات التى شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية فى الحادى عشر من شهر سبتمبر عام ٢٠٠١، حيث استعمل لفظ الأيديولوجيا ليشير إلى أمر ممقوت بالنسبة للعقلية الأمريكية، وحين أطلق على الأفكار التى يتبناها أسامة بن لادن بأنها «أيديولوجيا دموية»، مسترجعًا صراع الولايات المتحدة مع الأيديولوجيات الأخرى، مثل الشيوعية والفاشية والنازية. انظر فى هذا الصدد:

- Washington Post, What to Fight For, 23/ 9/ 2001.



وتتخلص من شوائبها العديدة، لتئول فى النهاية إلى «منظومة» من القيم السياسية، تختلف من أيديولوجية إلى أخرى.

ويبدو أن هذا الاتجاه سيتعزز، بثقة وتمهل، خلال العقود القادمة، بعد أن عجزت الأيديولوجيات والنظريات عن تفسير العديد من الأحداث الكبرى التى شهدها العالم، مثل تفكك إمبراطورية بحجم الاتحاد السوفييتى، وانتشار التطلعات القومية، والحركات الانفصالية، وصعود حركة الإحياء الدينى، ليس فى الإسلام فحسب، بل فى كثير من الأديان، وتمسك البعض بذاتهم الثقافية فى مواجهة العولمة، وانتقال أنظمة سياسية عديدة من التسلطية إلى الديمقراطية[٩٧].

فأولئك الموزعون بين التمسك بمبادئ تحكم سير حياتهم والاعتراف بما فى الأيديولوجيا من مثالب سيجدون ضالتهم فى الالتحاف بنسق من القيم، يتكئون عليه فى سيرهم، ويستمدون منه تحديد أهدافهم ونسج آمالهم، وهم يضمنون أنهم لا يتخبطون.

إن هناك «ثورة قيمية» تبدو واضحة المعالم، حيث الانتقال من القيم المادية إلى القيم المعنوية، وهو ما يتجلى فى الانشغال بموضوع البيئة، ونوعية الحياة التى نعيشها، إلى جانب حركتى الإحياء القومى والدينى، وأخيرًا الثورة الفكرية التى يمكن لمسها فى الانتقال من مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة[٩٨].

(٩٧) السيد يس (محرر)، «نحو تأسيس نظام عربى جديد»، (عمان: منتدى الفكر العربى)، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص: ٦٢.
(٩٨) المرجع السابق، ص: ٦٣.

فعلى سبيل المثال، لا الحصر، بعد أكثر من قرن من تراجع مكانة الدين فى المجتمعات الصناعية المتقدمة وزوال دور الفلسفة فى حياة البشر فى تلك المجتمعات، عادت الأصولية المسيحية الكاثوليكية على يد البابا يوحنا الثالث والعشرين لتفرض وجودها على المجتمع الأوربى، واكبتها صحوة أصولية مسيحية بروتستانتية فى الولايات المتحدة الأمريكية، خاصة فى عهد الرئيس رونالد ريجان، فى حين ظلت الأصولية اليهودية حاضرة. كما عادت الفلسفة إلى طرح تساؤلاتها الأولى عن الإنسان والعالم والحياة والزمان والوجود والتاريخ[٩٩]. أما الشرق فقد استمر فى تمسكه بالقيم الروحية، بل اعتبر أن ذلك مصدر تميزه، وعول على هذه المسألة فى أن تساعده على استعادة نهضته، ومن ثم ريادته الحضارية.

وتزامنت هذه الثورة القيمية مع ثورة فى مناهج البحث العلمى بالإنسانيات رصدت صعود القيم، بشكل عام، فى سلم بعض الرؤى الإنسانية لتصل إلى درجة المثال، وتصبح ضابطًا قويًا يحكم الكثيرين من سلوك البشر، ويحدد تصرفاتهم فى مختلف المواقف، ويعين اتجاهاتهم حيال القضايا المطروحة فى واقعهم المعيش.

ولأن العلم لا يقف مكتوف الأيدى أمام الظواهر، خضعت القيم للدراسة العلمية التى تسعى لقياسها فى ضوء الممارسات الحياتية للناس. وقد قطع علماء النفس والتربية والاجتماع، على وجه

(٩٩) د. أنور عبدالملك، «تغيير العالم»، (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد رقم (٩٥)، نوفمبر ١٩٨٥، ص: ١٣٥/ ١٤٥.

الخصوص، شوطًا بالغًا على هذا الدرب، وحددوا عدة طرق لقياس القيم، هى:

١ ـ استخدام الاتجاهات والاهتمامات للدلالة على قيم معينة، وذلك من منطلق أن استجابة الفرد للمواقف تعكس ما يتمثله من قيم.

٢ ـ استخدام الأنشطة والسلوك على اعتبار أن القيم التى يتبناها الأفراد تظهر فى سلوكهم واختياراتهم.

٣ ـ دمج هذين المؤشرين معًا للحصول على أقصى فاعلية ممكنة فى قياس القيم.

٤ ـ قياس القيم من خلال التصريح المباشر بها؛ أى ظهورها دون مواربة فى حديث الأفراد[١٠٠]. ولم يقتصر تأثير العلم على «القيم» فى مجال فحصها دراسيًا فقط، بل أمدنا العلم بقيم حياتية جديدة، بات التمسك بها ضرورة؛ لبعث ما هو متاح من قدراتنا الكامنة.

كما أمدتنا فلسفة العلوم بإمكانية بناء «منظومة قيم» بوصفها مجموعة من العناصر (القيم) المترابطة التى يعد التوافق بينها ضروريًا لإعادة إنتاج المجموع (نسق قيمى)، وقد يسر التداخل بين القيم هذه المهمة. فعلى سبيل المثال، نجد أن قيمة الحرية تتقاطع مع نسيج قيم أخرى، فمن العسير أن نفصل بين الحرية والمساواة، «وأى محاولة للسير فى هذا الاتجاه تقود إلى المجهول؛ إذ إن هاتين القيمتين يجب أن ترتبطا وتتعايشا جنبًا إلى جنب.. وفى الحقيقة، فإن الحرية يجب أن

(١٠٠) د. ضياء زاهر، «القيم فى العملية التربوية»، (القاهرة: مؤسسة الخليج العربى)، ١٩٨٨، ص: ١٧/ ٢١.

تتضافر مع المساواة، وكذلك العدالة؛ لتشكل هذه القيم الدعامة الأساسية للنظام الديمقراطي(١٠١)».

والفصل بين هذه القيم هو في الحقيقة فعل متعسف للانتصار لأيديولوجيا بعينها، وليس للعمل من أجل مصلحة المجتمع. فالاشتراكيون رفعوا من منزلة «المساواة» لتعلو لديهم على الحرية والعدل القانوني والسياسي، والليبراليون انتصروا لـ «الحرية» على حساب المساواة والعدل، والإسلاميون يؤكدون أن «العدالة» هي جوهر الدين الخاتم، وبذلك تتقدم عندهم على الحرية والمساواة.

لكن التجربة الإنسانية أثبتت أن التركيز على قيمة واحدة وإهمال بقية هذه القيم المحورية (العدالة - الحرية - المساواة) يؤدي إلى التدهور الاجتماعي. فحين جعلت الاشتراكية الخبز قبل الحرية، واختزلت الحرية في جانبها المادي فقط، انتهى الحال بالأنظمة التي طبقتها في تعسف إلى السقوط، وبات على المتمسكين بها أن يعيدوا النظر في موقفهم من الحرية والعدل السياسي والقانوني. أما الليبرالية، وكما سبق الذكر، فلم تهمل المساواة والعدل تمامًا، فقننت «الضمان الاجتماعي» وأعلت من شأن القضاء، وطبقت مبادئ العدل السياسي مع مواطنيها، وكفلت حدًا ما من تكافؤ الفرص.

ويقود استعراض مفهوم هذه القيم إلى اكتشاف ما بينها من علاقات خفية وظاهرة، وارتباطات في الفكر والممارسة، بحيث يصعب الاعتماد على واحدة فقط في تسيير المجتمعات الإنسانية. فالحرية

(101) Anthony Quinton, Editor, Political Philosophy, Oxford, Oxford Press, 10 th Edition, 1991.p: 127.



«مفهوم سياسى واقتصادى وفلسفى وأخلاقى عام ومجرد، ذو مدلولات متعددة ومتشعبة، كل مدلول منها يحتاج إلى مستوى معين من التحديد والتعريف»[١٠٢]. ومن ثم، فإن هذا المفهوم مفتوح على مصراعيه أمام العدالة والمساواة. فإذا كانت «الحرية السلبية» لا تتعدى غياب القيود وانتفاء الإكراه المادى والمعنوى، فإن «الحرية الإيجابية» تعنى حصول الفرد على حقوقه وامتيازاته، وهذا لن يتم إلا فى ظل العدل القانونى بشتى صوره.

وحتى يكون الإنسان حرًا فلا بد من توافر شروط معينة، مثل التعليم والثقافة[١٠٣]؛ إذ إن الجاهل لا يستطيع أن يتخذ قرارات مستقلة، خاصة فى البلدان التى يمارس فيها الإعلام الرسمى كذبًا منظمًا. كما أن الشخص الذى يعانى من العوز المادى لا يمكن أن يكون حرًا؛ لأنه أيضًا لا يستطيع أن يتخذ قراره بمحض إرادته؛ ولذا تتطلب الحرية حدًا معينًا من الكفاية المادية، بل إن هناك علاقة طردية بين قيمتى «الحرية» و«الكفاية»؛ حيث إن «حرية الفرد تزداد حين تزيد فرص إشباع حاجاته»[١٠٤].

وقد كان الإسلام واضحًا فى هذه النقطة تمامًا حين أقام مبدأ الحرية على دعامتين أساسيتين: **أولاهما** تأمين الإنسان من الجوع، **وثانيتهما**

(١٠٢) د. عبدالوهاب الكيالى (مشرفا)، «موسوعة السياسة»، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٨١، الجزء الثانى، ص: ٢٤٢.

(١٠٣) المرجع السابق، ص: ٢٤٤.

(١٠٤) د. كريم يوسف أحمد كشاكش، «الحريات العامة فى الأنظمة السياسية المعاصرة»، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، ١٩٨٧، ص: ٣٢.

تأمينه من الخوف[١٠٥]. وهنا نجد أنفسنا، مرة أخرى، وجهًا لوجه أمام قيمتى العدالة الاجتماعية والمساواة.

أما العدالة فإنها تقوم فى شقها التبادلى على المساواة المطلقة، بشكلها الرياضى البحت، فى حين تقوم فى شقها التوزيعى مبدأ الاستحقاق والجدارة، أى أن يحصل كل فرد على ما يستحقه وفق إمكاناته واستعداداته وظروفه[١٠٦]، وهذا لن يتحقق إلا فى ظل المساواة فى تكافؤ الفرص، والحرية فى أن يختار الإنسان المسلك الذى يريد فى الحياة، وإلا يصعب التعامل السليم مع إمكاناته لتوظيفها فى المكان المناسب.

وإذا كانت العدالة من الناحية التطبيقية قدمت معنى قانونيًّا، يدور حول نزاهة القضاء، فإنها أخذت فى الوقت ذاته معنى اجتماعيًّا يتماس مع المساواة فى مبدأ تكافؤ الفرص، ويمتد إلى منع التظالم البشرى الذى يحول دون وجود توازن اجتماعى، أو توفير احتياجات الإنسان الضرورية من غذاء وإيواء ودواء... إلخ، وحق الإنسان فى التأمين ضد مختلف الأخطار التى تهدد حياته، وضد العجز والشيخوخة والبطالة؛ أى حقه فى العيش الكريم اللائق بإنسانيته.

ويرتبط العدل السياسى بوجود الحرية، فهو يقتضى وجود ترتيب اجتماعى تقره السلطة الحاكمة يعترف لكل ذى حق بحقه، ويتيح له أن

---

(١٠٥) د. أحمد جلال حماد، «حرية الرأى فى الميدان السياسى فى ظل مبدأ المشروعية: بحث مقارن فى الديمقراطية الغربية والإسلام»، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص: ٩٢/٩٣.

(١٠٦) جون ستيوارت ميل، «أسس الليبرالية السياسية»، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، د. ميشيل متياس، (القاهرة: مكتبة مدبولى)، ١٩٩٦، ص: ١٩.



يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له[١٠٧]؛ أى أنه يقوم على نزاهة «العقد الاجتماعى» بين الحكام والمحكومين، والذى يفرض وضع المسئولين فى خدمة الشعب، وخضوع الجميع لسلطان القانون، شريطة أن يكون هذا القانون معبرًا عن مصلحة المجتمع الحقيقية، وليس مفصلاً حسب مقاس طبقة أو فئة اجتماعية معينة، كما هو الحال فى العديد من القوانين التى تنظم الحياة الاجتماعية، خاصة المتعلقة بالسلطة فى الكثير من دول العالم الثالث.

ومن الضرورى أن تكون هناك حرية؛ حتى نضمن استمرار هذا الترتيب، فهى تمكننا من التصدى لأى محاولة للانقضاض عليه، سواء من خلال الانتقاد العلنى المرتبط بحرية التعبير، إلى التضاغط المؤسسى المتعلق بحرية تشكيل الأحزاب السياسية والهيئات والجمعيات الثقافية والاجتماعية، أو حتى العمل الاحتجاجى المتمثل فى حرية تنظيم المظاهرات. بل أكثر من ذلك، فإن الدعوة إلى أن يسود العدل ساحات الحرب، الأمر الذى تجسد فى مفهوم «الحرب العادلة» التى تنبع من «القانون الدولى الإنسانى» الهادف إلى حماية المتضررين من النزاعات المسلحة[١٠٨]، تنبع فى جزء منها من الإيمان بضرورة عدم الاعتداء على حرية الشعوب، الأمر الذى يتجلى ـ فى جانب منه ـ فى مفهوم سيادة الدول.

---

(١٠٧) د. ناصيف نصار، «منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر»، (بيروت: دار أمواج)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص: ٢٣٧/ ٢٣٨.

(١٠٨) انظر فى هذا الشأن:

- عامر الزمالى، «مدخل إلى القانون الدولى الإنسانى»، (تونس: المعهد العربى لحقوق الإنسان/ اللجنة الدولية للصليب الأحمر)، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.

والمساواة قيمة مهمة فى حياة النظام الديمقراطى، ومن ثم تتقاطع مع قيمة الحرية «ففى حال انحدار مبدأ المساواة بشكل طبيعى من إيمان بالكرامة الإنسانية، وحين يكون حصيلة للاحترام المطلق للاستحقاق الإنسانى، يصبح أمرًا كافيًا لإيجاد الديمقراطية»(١٠٩).

كما تتشابك المساواة مع العدالة بجانبيها القانونى والاجتماعى، فالقانونى نجده فى أن المساواة تتطلب وجود حالة من التماثل بين أفراد المجتمع أمام القانون، بغض النظر عن الميلاد أو الطبقة الاجتماعية أو العقيدة الدينية أو الثروة أو الجنس أو المهنة. فالتساوى بين الناس يجب أن يكون فى الحقوق والواجبات الإنسانية أمام القانون الذى يضبط حركة المجتمع، ويقوم على التوازن أو التراضى بين كافة أعضاء الجماعة، ويخلص لتحقيق مصلحتهم دون تمييز.

والاجتماعى يرتبط بالمساواة المادية؛ حيث يرى البعض أن تحقيق المساواة بشكل مطلق، أو طريقة رياضية بحتة، يضر بقيم الحرية والعدالة والإنجاز، ويتعارض مع مبدأ التدرج(١١٠) الذى يبدو أنه يشكل قانونًا طبيعيًا لحياة البشر؛ إذ ليس من العدل أن يتساوى الناس فى العائد أو المكافأة المادية، رغم تفاوت جهودهم وعطائهم الناجم عن اختلاف قدراتهم واستعداداتهم الطبيعية، كالصحة والذكاء والاتزان العاطفى. وفى المقابل، يرى البعض أن عدم تساوى البشر فى

(109) Dorothy Lee, Freedom and Culture, U.S.A, Prentice - Hall, INC, 1959, p: 39.

(١١٠) د. نوال سليمان رمضان، «التنشئة الاجتماعية والقيم السياسية لدى الطفل المصرى»، (القاهرة: دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع)، ١٩٩٢، ص: ٦٦.



الخصائص الطبيعية قد يكون مجرد نتيجة لعدم توافر المساواة الاجتماعية، «فالصحة المعتلة مثلاً تنشأ عن سوء التغذية، ويكون الذكاء المتدنى مجرد انعكاس لأمية أسرة فقيرة»(١١١).

* * *

وهذا التداخل، أو وجود نقاط التقاء بين القيم الثلاث الأساسية، العدالة والحرية والمساواة، يجعل من الممكن أن نتحدث عن «منظومة قيم» تاركين وراء ظهورنا الجدل العقيم حول وجود تناقض بين هذه القيم الثلاث، على وجه الخصوص. فالقول بالتناقض راجع، كما سبق الذكر، إلى صراع الأيديولوجيات وتنافس الحضارات أكثر من كونه حقيقة واقعية. وإذا كانت الممارسة قد زكت فى كثير من الأحيان الادعاء بالتناقض التام، أو التصادم الحتمى عند التطبيق، فإن هذا كان لخدمة الأنظمة الحاكمة، وليس لمصلحة الجماهير.

ومما يساعد على تصور هذه المنظومة أن مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة، وإن كانت ذات معنى ومضمون تاريخى متغير، الأمر الذى يجعلها مفاهيم نسبية، فإنها فى ذاتها دائمة الحضور فى التاريخ البشرى، رغم تغير هذا المضمون؛ مما يجعلها تكتسب صفة الإطلاقية(١١٢). وهنا تنازعت مدرستان حول «القيمة» الأولى

(١١١) جلين تيندر، «الفكر السياسى: الأسئلة الأبدية»، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة العالمية)، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٣، ص: ٨٥.

(١١٢) د. تركى الحمد، «عن الإنسان أتحدث: تأملات فى الفعل الحضارى»، (بيروت: دار المنتخب العربى للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص: ١٢٥.

للبراجماتيين والوضعيين والوضعيين المناطقة، والثانية للمثاليين العقليين. وقابلت الأولى بين مفهومى القيمة والحقيقة على أساس أن الحقيقة هى أمر يقره العقل، أما القيمة فهى صفة يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأهداف والغايات والتوجهات، الأمر الذى لا يجعلها ثابتة وراسخة كما هو الحال بالنسبة للحقيقة، بل تختلف باختلاف من يصدر الحكم، وتفاوت الظروف والملابسات التى يصدر فيها.

أما أتباع المدرسة الثانية فقد عارضوا هذه النظرة للقيمة؛ لأنها تجعلها ذات طابع شخصى خال من الموضوعية، وأكدوا، على النقيض من ذلك، أن القيمة صفة عينية كامنة فى طبيعة الأقوال (المعرفة)، والأفعال (الأخلاق)، والأشياء (الفنون)[١١٣].

لكن التشكيك فى موضوعية القيم ورسوخها ستترتب عليه عواقب وخيمة بالنسبة للمجتمعات، الأمر الذى جعل بعض المفكرين رغم أنهم يؤمنون بعدم ثبات القيم، ومن ثم عدم قدرتها على إطلاق أحكام موضوعية، فإنهم يطالبون بأن تكون القيم ملزمة للجميع من أجل حياة محترمة[١١٤]، كما أن صفة الثبات نفسها قد تكون سلبية حين تتحول إلى جمود، وهى الآفة التى أصيب بها العديد من الأيديولوجيات فتنحت جانبًا فى معترك التاريخ.

---

(١١٣) د. محمد محمود ربيع، ود. إسماعيل صبرى عبدالله، «موسوعة العلوم السياسية»، مرجع سابق، ص: ٣٠٢.
(١١٤) المرجع السابق، ص: ٣٠٣.



كما أن تغير القيم نجد فيه «مرونة» تفتقدها الأيديولوجيات، وفى الوقت نفسه فإن هذه المرونة، مهما كانت درجتها، لا تمنع من التفكير فى نسج منظومة قيم، قد تختلف من مجتمع إلى آخر، حسب أوضاعه وظروفه وإرثه الثقافى، لكن وجودها يبقى مهمًا له كإطار يحكم حركته السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

فطبقًا لمدرسة «الجواهر الأصلية» أو «المدرسة الكنهية» التى تصبو إلى ربط الظواهر الاجتماعية المشتتة، كما يقول سمير أمين، نستطيع «ربط مجموعة قيم يمكن أن نسميها مرجعية باقتراحات تخص المؤسسات والآليات المجتمعية التى تلائمها. وقد تكون هذه القيم المرجعية مستنتجة من نظريات أنثروبولوجية، أو مستدرجة من تحليل واقع منظومة تاريخية معينة (وهى فرضية ماركسية)، أو ناتج تأويل معين لعقيدة دينية، وقد تكون هذه القيم أبدية الطابع فى بعض النظريات، أو قابلة للتطوير، أى مطلوبة فى عصر ولو لم تكن مطلوبة فى العصور السابقة»(١١٥).

(١١٥) د. سمير أمين، «فى مواجهة أزمة عصرنا»، مرجع سابق، ص: ١٧٤.



الفصل الخامس
التمرد على الأيديولوجيا: حالات فكرية عربية

دخل الفلاسفة والمفكرون العرب فى جدل عميق حول الأيديولوجية، استغرق منهم رحلة عقلية طويلة مضنية. وتراوح هذا الجدل بين نقد وجلد وتجريح للأيديولوجيات السائدة والأفكار الجامدة، وواكبته مواءمة بين الأسس النظرية والمقولات المجردة وبين حصيلة الواقع المعيش. ورغم أن كثيرًا من هؤلاء الفلاسفة والمفكرين لم يفصحوا مباشرة عن رغبتهم فى إزاحة الأيديولوجيات أو نقضها، فإنهم فعلوا ذلك فى ثنايا مشروعاتهم الفكرية الضخمة، التى لم يدعوا اكتمالها أو جمودها. فهاهو محمد عابد الجابرى يختتم مشروعه «نقد العقل العربى» قائلا: «والمحاولة التى قمنا بها فى هذا الكتاب وفى كتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر من تدشين بداية. وإذن فالموضوع سيبقى مفتوحًا لأمد طويل وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تؤخذ كفاتحة لقول جديد»[١١٦].

أما أدونيس فيقول فى مستهل مشروعه «الثابت والمتحول»: «أريد أن أؤكد أننى لا أقدم حلولا أو أننى مصيب فى كل ما ذهبت،

(١١٦) د. محمد عابد الجابرى، «العقل السياسى العربى: محدداته وتجلياته»، «نقد العقل العربى (٣)»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الثانية، ١٩٩٢، ص: ٣٧٤.

فما أقوم به فى هذا البحث ليس إلا بداية، وهو شأن كل بداية لابد من أن تشوبها عثرات وأخطاء»(١١٧).

ويقول أنور عبد الملك عن مشروعه «ريح الشرق وتغيير العالم»: «هذه الدراسة لا تقدم حلولا ولا وصفات وإنما تكتفى بوضع ملف هذه القضية الكبرى (تغيير العالم) بين أيدى الطلائع العربية، التى تستطيع وحدها، وانطلاقاً من أرضنا، أن تشكل مشروعنا الحضارى العربى، وكذا استراتيجيتنا الحضارية العربية، فى قلب نهضة شعوب الشرق، فى عصر اندلاع (ريح الشرق) الذى يجمع بين صحوة حضارات شعوبنا الشرقية، وعزمها الأكيد على تأكيد مكانتها، واستقلال قرارها، وتأمين مسارها، فى اتجاه التواكب مع القوى التقدمية على أوسع نطاق فى عالمنا المعاصر»(١١٨).

١ ـ مشروع عابد الجابرى: نقد العقل العربى

ينطلق مشروع محمد عابد الجابرى الفكرى من النظر إلى العقل العربى على أنه «جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التى تحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربى إلى الأشياء وطريقة تعامله معها فى مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها، وإعادة إنتاجها»(١١٩)، وبذلك تصبح لديه الثقافة العربية ذاتها

(١١٧) أدونيس، «الثابت والمتحول: بحث فى الإبداع والاتباع عند العرب»، (بيروت: دار الساقى)، الطبعة السابعة، ١٩٩٤، الجزء الأول، ص: ٦٦.

(١١٨) د. أنور عبد الملك، تغيير العالم، مرجع سابق، ص: ٦.

(١١٩) د. محمد عابد الجابرى، «تكوين العقل العربى»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، «نقد العقل العربى (١)»، الطبعة السادسة، ١٩٩٤، ص: ٧٠.



هى «العقل العربى»، بوصفها الإطار المرجعى لهذا العقل، بعد أن ثبتت أركانه وتشكلت كلياته وتعينت حدوده فى عصر التدوين، الذى يشمل العصر الجاهلى، والعصر الإسلامى الأول[١٢٠]. فالمعطيات والصراعات والتناقضات التى عرفها العصر المذكور، هى المسئولة عن تعدد الحقول الأيديولوجية والنظم المعرفية فى الثقافة العربية، وتعدد المقولات وصراعها فى العقل العربى[١٢١].

وتتفكك بنية العقل العربى، فى هذا المشروع، إلى ثلاثة عناصر أولية، البيان والعرفان والبرهان. والأول يشمل النظام المعرفى البيانى من نحو وفقه وعلم كلام وبلاغة، ويمثله الفقهاء والنحاة وعلماء الكلام والأدباء، والثانى يتلمس طريق الإلهام والكشف، سواء كانت تحدد موقفاً من العالم، أو تمثل نظرية لتفسير الكون وسبر غور الإنسان، ويمثله المتصوفة، وأصحاب الرؤية الباطنية أو الغنوصية بوجه عام. أما الثالث فهو طريق النظر العقلى، ويمثله الفلاسفة، وأصحاب الدراية. ويوزع الجابرى هذه البنى على فضاءات معرفية ثلاثة، ترتبط بالفعل والسياق والنظام، المتمحور حول المعرفة؛ وهو ما يمكن تقديمه من خلال الجدول التالى[١٢٢]:

(١٢٠) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١٢١) المرجع السابق، ص: ٧١.

(١٢٢) انظر بوجه عام: د. محمد عابد الجابرى، «بنية العقل العربى: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربى»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، «نقد العقل العربى (٢)»، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢. وبوجه خاص، صفحتى ٥٥٦/٥٥٧، حيث لخص الجابرى موضوع هذا الكتاب برمته. وقد وجد الباحث فيه الإيجاز المعبر عن مضمون الكتاب برمته، فاستعان به فى هذا المضمار، على حساب عرض كان أعده لهذا الجزء من المشروع، من منطلق اقتناعه بأن الجابرى هو الأقدر على تلخيص مشروعه من أى أحد آخر.

(نقد العقل العربى)

	فعل معرفى	حقل معرفى	نظام معرفى
البيان	الظهور والإظهار والفهم.	عالم المعرفة الذى تبنيه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، كعلوم الدين وعلوم اللغة.	جملة المبادئ والمفاهيم والإجراءات التى تعطى لعالم المعرفة بنيته «اللاشعورية»، أى السلطات والمحددات التى تحكم وتوجه متلقى المعرفة ومنتجها، داخل الحقل المعرفى البيانى دون أن يشعر بها أو يختارها، وتشمل اللفظ/المعنى ـ الأصل/ الفرع ـ الجوهر/ العرض. والأول والثانى يعينان منطلقات التفكير ومنهجه، والثالث يؤسس الرؤية ويؤطرها.
العرفان	هو الكشف أو العيان.	مزيج من هواجس وعقائد وأساطير، تتلون بتلون الدين، الذى تقوم على هامشه، لتقدم له ما يعتقده العرفانيون.	يتمحور حول قطبين رئيسيين، أحدهما يستثمر اللغة، بتوظيف الزوج: الظاهر/ الباطن، الذى يكافئ الزوج: اللفظ/ المعنى فى النظام البيانى، والثانى يخدم السياسة ويستخدمها فى الوقت نفسه، صراحة أو ضمنا، وذلك بتوظيف الزوج: الولاية/ النبوة، الذى يوازن الزوجين، الأصل/ الفرع، الجوهر/ العرض فى النظام البيانى.
البرهان	استدلال استنتاجى (مقدمة ـ نتائج)	عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدرة إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، وقد انتصر للبيان فى الثقافة العربية على حساب العرفان.	يدور حول محورين أساسيين، الأول يخص المعنى، ويوظف الزوج، الألفاظ/ المعقولات، الذى يكافئ الزوج: اللفظ/ المعنى فى النظام البيانى، والآخر يخص الرؤية ويوظف الزوج: الواجب/ الممكن، الذى يكافئ الزوجين البيانيين: الأصل/ الفرع ـ الجوهر/ العرض.



وعرض تفاصيل هذا المشروع أو نقدها، ليس موضوعنا هنا، إنما يهمنا بالدرجة الأولى، حضور السياسة بشتى تجلياتها وآفاقها فيه. لكن الجابرى عندما يؤسس للسياسى من خلال المعرفى ويتناول هذين الرافدين وهما فى حالة تفاعل وتواصل وليس فى حالة سكون وقطيعة، كان لا بد من رسم الملامح العامة لمشروعه، فى هذا المقام.

ومنذ البداية يربط الجابرى الأبيستيمولوجى بالأيديولوجى فى تكوين العقل العربى، فيقول: «إذا كانت الثقافة، أية ثقافة، هى فى جوهرها عملية سياسية، فإن الثقافة العربية بالذات لم تكن فى يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية على الصراعات السياسية والاجتماعية، بل كانت باستمرار، الساحة الرئيسية التى تجرى فيها الصراعات»[١٢٣]. ويؤكد هذا الرأى، فى إطار أكثر اتساعًا، حين يقول: «إن أى تحليل للفكر العربى ـ الإسلامى، سواء كان من منظور بنيوى أو من منظور تاريخانى، سيظل ناقصًا، وستكون نتائجه مضللة، إذا لم يأخذ فى حسبانه دور السياسة فى توجيه هذا الفكر، وتحديد مساره ومنعرجاته.. ذلك أن الإسلام، الإسلام التاريخى الواقعى، كان فى آن واحد دينا ودولة، وبما أن الفكر الذى كان حاضرًا فى الصراع الأيديولوجى العام كان فكرًا دينيًا، أو على الأقل فى علاقة مباشرة مع الدين، فإنه كان أيضًا، ولهذا السبب فى علاقة مباشرة مع السياسة»[١٢٤]. ويصل حضور السياسة فى مشروع الجابرى إلى

---

(١٢٣) الجابرى، تكوين العقل العربى، مرجع سابق، ص: ٧.
(١٢٤) المرجع السابق، ص: ٣٤٦.

درجة أنها لعبت، فى نظره، الدور نفسه الذى قام به العلم فى التجربتين الثقافيتين اليونانية والأوروبية الحديثة، من ناحية التأثير على الفكر الدينى والفلسفى، وفك بناءاتهما وإعادة تركيبها، ويعتبر أن «اللحظات الحاسمة فى تطور الفكر العربى - الإسلامى، لم يكن يحددها العلم، وإنما كانت تحددها السياسة»[١٢٥].

وبداية مشروع الجابرى توحى بأنه كرس إنتاجه الفكرى للجانب الأبيستيمولوجى، وهو ما يظهر من قوله: «لقد استبعدنا مضمون الفكر العربى، الآراء والنظريات والمذاهب وبعبارة أخرى الأيديولوجيا، من مجال اهتمامنا، وحصرنا محاولتنا هذه فى المجال الأبيستيمولوجى وحده»[١٢٦]. لكن «السياسى» فرض نفسه بوصفه يشكل جزءاً رئيسيًا من بنية الأبيستميولوجى ذاته، لأن تجليه فى بنية الفكر وتمثله فى حركة الواقع يصعب تجاوزه، بأى حال من الأحوال، وهو ما أكده الجابرى حين جعل فعل السياسة فى العقل العربى موازيًا لفعل العلم فى العقل الغربى.

من هذا المنطلق وجد الجابرى نفسه بحاجة إلى تناول «العقل السياسى العربى»، وهو فى نظره «عقل» لأن محددات الفعل السياسى وتجلياته تخضع جميعها لمنطق داخلى يحكم وينظم العلاقات بينها، وهو «سياسى» نظراً لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة، بل

(١٢٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(١٢٦) المرجع السابق، ص: ٧.

ممارسة الحكم، أو تفسير كيفية هذه الممارسة(١٢٧). ويعين الجابرى ثلاثة محددات يرى أنها حكمت العقل السياسى العربى فى الماضى، ولا تزال تحكمه فى الوقت الحاضر، بصورة أو بأخرى، حتى ولو من خلال «اللاشعور السياسى»، الذى يقوم على أن وعى الناس ليس هو الذى يحدد وجودهم السياسى، إنما منظومة من العلاقات المادية القاهرة(١٢٨) وهذه المحددات هى (العقيدة - القبيلة - الغنيمة)، والتى تجلت على مدار التاريخ العربى الإسلامى فى دولة «الملك السياسى» التى تقوم على «الأيديولوجيات السلطانية» عند السنة و«ميثولوجيا الإمامة» لدى الشيعة، وانتهت سجالات المتكلمين وتكييفات الفقهاء إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع، الذى يقوم على قاعدة «من اشتدت وطأته وجبت طاعته»(١٢٩)، وهى فكرة «العصبية» التى دارت حولها فلسفة ابن خلدون.

لكن كيف يمكن إعادة بناء العقل السياسى العربى بما يواكب الحداثة؟.. للإجابة على هذا التساؤل يعود الجابرى إلى محددات هذا العقل، المتمثلة فى العقيدة القبيلة والغنيمة، فيطالب بتحويل القبيلة فى مجتمعنا إلى «لا قبيلة»، أى إلى تنظيم مدنى سياسى اجتماعى، مثل الأحزاب والنقابات والجمعيات والمؤسسات الدستورية، يعرف الفصل

(١٢٧) د. محمد عابد الجابرى، «العقل السياسى العربى: محدداته وتجلياته»، مرجع سابق، ص: ٧.
(١٢٨) المرجع السابق، ص: ١٠.
(١٢٩) المرجع السابق، ص: ٣٦٢.

بين سلطة الدولة وحركة المجتمع المدنى. ويدعو إلى تحويل الغنيمة إلى «اقتصاد ضريبى»، أى الانتقال من «الريعى» إلى «الإنتاجى»، وتحويل العقيدة إلى مجرد رأى، بمعنى التخلص من التفكير المذهبى الطائفى المتعصب، الذى يدعى احتكار الحقيقة، وإفساح المجال لحرية التفكير والاختلاف فى الرأى، الأمر الذى يقود إلى التحرر من سلطان الجماعة، والانتصار للعقل الاجتهادى النقدى(١٣٠).

ويرى الجابرى أنه من الضرورى التحام الأيديولوجيات العربية، أو تكوين ما أسماها «الكتلة التاريخية»، التى لا تعنى، فى نظره، «مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرد تحالفها، بل تعنى كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الأيديولوجيات) مع هذه القوى الاجتماعية، وتحالفها من أجل قضية واحدة.. والفكر يصبح هنا جزءاً من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما»(١٣١). ويؤكد الجابرى أن هذه «الكتلة التاريخية» تحققت فى الثورة العباسية على الأمويين، حيث شاركت فيها جميع القوى الاجتماعية، التى كان التغيير فى مصلحتها، من عرب وموالٍ وزعماء قبائل عربية، ودهاقين الفرس، وفلاحين وحرفيين وتجار، وضعفاء الناس وأغنيائهم. والتحمت مع هذه القوى الأيديولوجيات المعارضة كافة، مثل مثيولوجيا الإمامية (العباسية والعلوية)، وحركة التنوير والفقهاء، وحدث «التوافق الضرورى» بين العقيدة القبيلة والغنيمة، بوصفهما

(١٣٠) المرجع السابق، ص: ٣٧٤.
(١٣١) المرجع السابق، ص: ٣٣٠.



الثلاثية التى تشكل العقل السياسى العربى[١٣٢] لكن لأن بنى العباس استغلوا هذا الانصهار الاجتماعى فى ترسيخ أركان حكمهم توطئة للاستبداد والفساد، فيما بعد، فإن التساؤل الذى يصبح ضروريًا فى هذا المقام هو: كيف يمكننا أن نحقق هذه «الكتلة التاريخية» دون أن نترك الأمور تنزلق إلى ما آلت إليه فى عصر العباسيين؟

٢- حسن حنفى: التراث والتجديد:

لا يعالج مشروع حسن حنفى، ما أطلق عليه «التراث والتجديد»، مناهج البحث فى تراثنا العربى الإسلامى القديم فحسب، بل يمتد لمعالجة التراث كله بوصفه لا يزال متفاعلا مع الواقع ويؤثر نفسيًا على الجماهير الغفيرة[١٣٣]. وينطلق حنفى فى مشروعه من أن «المعركة الحقيقية الآن هى معركة فكرية وحضارية، ولا تقل أهمية عن المعركة الاقتصادية أو المعركة المسلحة، إن لم تكن أساسها. وأن الهزيمة المعاصرة هى فى جوهرها هزيمة عقلية كما أنها هزيمة عسكرية، وأن الخطر المداهم الآن ليس فقط هو ضياع الأرض، بل قتل الروح وإماتتها إلى الأبد»[١٣٤].

وينطوى المشروع على ثلاثة روافد، يرى أن التمعن فى جزئياتها

(١٣٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١٣٣) د. حسن حنفى، «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»، (بيروت: دار التنوير)، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص: ١٤٩. ويعتبر حسن حنفى هذا الكتاب، الذى هو فى الأصل مقدمة للجزء الأول من مشروعه، بمثابة المقدمات النظرية لمشروعه الفكرى برمته، ويرى أنه فى هذه الحالة يشبه مقدمة ابن خلدون بالنسبة لكتابه الشهير: «العبر وديوان المبتدأ والخبر فى تاريخ العرب والبربر..».

(١٣٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

المتعددة يمكننا من بناء مشروع للنهضة العربية - الإسلامية. وهذا المشروع لا يهتم بالذات فحسب، كما فعل أدونيس والجابرى، بل يمتد إلى «الآخر» ليحاول مواجهته بأسلحته نفسها، من أجل أن يقضى على الرهبة منه، والوهم إزاءه، ويعيد الثقة فى الذات، ويعرج على الواقع، ليدرس جدل الأفكار فيه، وإمكانية صمودها فى وجه التحديات التى تفرضها الحياة بشتى تعقيداتها. وقد حدد حنفى جوانب مشروعه الفكرى، الذى لم يكتمل بعد، على النحو التالى:

(التراث والتجديد)

الجبهة الأولى الموقف من التراث القديم	١ـ من العقيدة إلى الثورة: محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين. ٢ـ من النقل إلى الإبداع: محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة. ٣ـ من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف. ٤ـ من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه. ٥ـ من النقل إلى العقل: محاولة لإعادة بناء العلوم النقلية (القرآن - الحديث - التفسير - السيرة - الفقه). ٦ـ العقل والطبيعة: محاولة لإعادة بناء العلوم العقلية (العلوم الرياضية والطبيعة). ٧ـ الإنسانيات: محاولة لإعادة بناء العلوم الإنسانية (اللغة - الأدب - الجغرافيا - التاريخ). ٨ـ الإنسان والتاريخ: محاولة لوصف بناء الحضارة الإسلامية وتطورها.
الجبهة الثانية الموقف من التراث الغربى	١ - مصادر الوعى الأوروبى. ٢ - بداية الوعى الأوروبى. ٣ - نهاية الوعى الأوروبى.
الجبهة الثالثة الموقف من الواقع	١ - المنهاج. ٢ - العهد الجديد. ٣ - العهد القديم.

والجبهة الأولى من المشروع ، وهى المتعلقة بالموقف من التراث القديم، تهدف إلى إعادة بناء العلوم التقليدية، ابتداء من الحضارة ذاتها، بالدخول فى بنائها، والرجوع إلى أصولها لبيان نشأتها وتطورها، سواء بالنسبة إلى كل علم، أو بالنسبة لمجموع العلوم.. وذلك بالإشارة إلى هذه الأصول نفسها، والبدء منها، واستعمال لغتها، والتفكير فى مؤلفيها، بدون أى إشارة إلى عوامل خارجية من ظروف أو تأثرات، إلا إذا اعتبرت هذه الظروف كمثيرات، وهذه التأثرات كتشكل كاذب[١٣٥].

وكما هو موضح فى الجدول السابق، فإن هذه الجبهة، تشتمل على ثمانية أجزاء[١٣٦]، الأول، يرتبط بعلم الإنسان (من العقيدة إلى الثورة)، وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين التقليدى، باعتباره أول العلوم الإسلامية من حيث الظهور؛ إذ إنه يعرض للوحى فى أساسه النظرى، ويمس لب الدين وجوهر العقيدة، وهو مرتبط بالبيئة الإسلامية أشد الارتباط، ويتسم بالنقاء الخالص، حيث لم يخضع لأى أثر خارجى فى نشأته، بل كانت الأحداث السياسية التى زخر بها العالم الإسلامى هى الدافع وراء وجوده، فى نظر حنفى، الذى يرى أن هذا العلم يمكن أن يمدنا بأيديولوجية عصرية، تشتمل على لاهوت الثورة والأرض والتحرير والتنمية والتقدم.

(١٣٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(١٣٦) المرجع السابق، ص: ١٥٠/١٥٢.



ويرتبط الجزء الثانى (من النقل إلى الإبداع) بفلسفة الحضارة وعلوم الحكمة، ويحاول فيه حنفى أن يوضح طبيعة العمليات الحضارية التى حدثت فى الفلسفة الإسلامية القديمة، جراء تقابل الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة، الأمر الذى يشبه، إلى حد كبير، ما حدث فى عصرنا الحديث، من التقاء الحضارة الإسلامية مع الحضارة الغربية وقت نهضتها. ويهدف الجزء الثالث إلى كشف جوانب المنهج الوجدانى المرتبط بالتصوف، حيث «يظهر فيه الإنسان كبعد مستقل، والشعور كنقطة بداية لتأسيس العلم». وهذا التوجه بالغ الخطورة، فى رأى حنفى، لأنه يجذر قيما سلبية، مثل الخضوع والتوكل والهروب من الواقع، ولذا يرفض غنوصيته، وانسحابه.

ويعد الجزء الرابع (من النص إلى الواقع) محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدى، الذى تمكن من تحويل الوحى إلى منهج استنباطى استقرائى، مرتبط بـ «علم التنزيل»، وهو علم مستقل يؤكد حنفى أنه أفضل ما أخرجته الحضارة العربية الإسلامية، وأنه يوضح بجلاء تكوين الإنسان الداخلى من حيث هو زمان ونية، والخارجى من حيث هو فعل وسلوك. ولا يقتصر هذا العلم على العقدى والتعبدى فحسب، بل يمتد إلى «الفقه الاجتماعى» أو «فقه الوجود»، الذى يحاول حنفى أن يغير مادته المعتادة، التى يغلب عليها طابع الأحوال الشخصية، إلى مادة عصرية يغلب عليها الطابع الاجتماعى. أما الجزء



الخامس فيحاول فيه حنفى أن يعيد بناء العلوم النقلية، التى تشمل القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، من خلال دراستها فى ضوء «أولوية الواقع على الفكر» و«أثر التطور والزمن على النص»، وعبر تجاوز الطرق اللغوية والأدبية والفقهية فى تفسير النص القرآنى إلى وضعه وسط الأشياء المتفاعلة والمتغيرة، وتجاوز مناهج الرواية فى الحديث إلى النقد العقلى والحسى للمتون، والانتقال من الشخصى إلى الكلام فى التعامل مع السيرة، بحيث يتم الحد من سلطة الشخصى وعبادة الأشخاص فى حياتنا العامة.

وفى الجزء السادس يسعى حنفى إلى إعادة بناء العلوم الرياضية من جبر وهندسة وحساب وفلك وموسيقى، بحيث تتم معرفة «توجهات الوحى الشعورية التى أدت إلى الاكتشافات النظرية فى هذه العلوم»، كما يتم إعادة بناء العلوم الطبيعية من كيمياء وفيزياء وطب وتشريح ونبات وحيوان وصيدلة من أجل معرفة «وظيفة الوحى فى توجيه الشعور نحو الطبيعة وتملك قوانينها». ويكمل الجزء السابع محاولة إعادة بناء العلوم، من خلال تركيزه على الإنسانيات من علم نفس واجتماع وسياسة وتاريخ وجغرافيا ولغة وأدب، بحيث يتم التعرف من خلالها على دور الوحى فى بناء الشعور وتوجيهه نحو الفردى والجماعى. أما الجزء الثامن، فهو محاولة لوصف البناء الحضارى الإسلامى وتطوره، توطئة لنقله إلى طور جديد، ينهض بالمسلمين، ويخرجهم من دائرة التاريخ المغلقة التى يعيشون فيها إلى شكل عصرى يتقدم بهم إلى الأمام.



وحدد حنفى للجبهة الثانية فى البداية خمسة أجزاء[١٣٧] أولها عن آباء الكنيسة والعصر المدرسى الأوروبى (من القرن الأول حتى القرن الرابع عشر)، وثانيها حول الإصلاح الدينى وعصر النهضة (القرنان الخامس عشر والسادس عشر)، وثالثها يتناول العقلانية والتنوير (القرنان السابع عشر والثامن عشر)، والرابع يتعلق بالوضعية العلمية (القرن التاسع عشر)، والخامس والأخير يدور حول الوجودية والتحليلية (القرن العشرون). لكن حنفى عاد، لدافع العمر وطول المهمة من ناحية والتخفيف من الطابع التاريخى لهذه الجبهة من ناحية ثانية، ودمج هذه الأجزاء الخمس فى ثلاثة فقط، أولها عن مصادر الوعى الأوروبى، المعلنة مثل الفكر اليونانى والإغريقى والرافدين المسيحى واليهودى، والمستترة مثل المصادر الشرقية القديمة والبيئة الأوروبية ذاتها خلال فكرة تكوين الحضارة الغربية من القرن الأول حتى الرابع عشر الميلادى. والثانى يتعلق ببداية تكوين الوعى الأوروبى فى عصرى الإصلاح الدينى والنهضة، فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وصولا إلى العقلانية فى القرن السابع عشر، ثم التنوير والثورة فى القرن الثامن عشر. والجزء الثالث يرتبط بنهاية الوعى الأوروبى، وفيه يتناول حنفى التحول الأساسى فى مسيرة الوعى الأوروبى، حيث انتقاد الذات لاكتشاف طرق معرفية وحياتية جديدة.

---

(١٣٧) د. حسن حنفى، «مقدمة فى علم الاستغراب»، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص: ١٥/١٦.



أما الجبهة الثالثة[138]، التى تتعلق بالموقف من الواقع، فتحوى «نظرية للتفسير»، تهدف إلى إعادة بناء الحضارتين الإسلامية والأوروبية معًا، ابتداء من جذورهما الأولى المتمثلة فى الكتب المقدسة وحتى تجلياتهما الراهنة فى الواقع المعيش، بما يعنى تحويل النص المقدس إلى علم إنسانى شامل، بعد أن أظهرت جزئيات الجبهتين السابقتين أن الأفكار البشرية جميعها تخضع لنظرية التفسير، سواء للنص أو للواقع.

وتشتمل هذه الجبهة على ثلاثة أجزاء، الأول يتصدى للعهد الجديد، وهو - فى نظر حنفى - محاولة لتحقيق صحة الوحى فى التاريخ، ابتداء من مراحل الوحى السابقة على المرحلة الأخيرة، أى التوراة والإنجيل، سواء من ناحية فهم النصوص، أو من حيث سلوك أهل الكتاب، بما يعتبر مساهمة فى التأكد من صحة الوحى السابق على الرسالة الخاتمة، باستعمال مناهج النقل التاريخى ـ الشفاهى أو الكتابى، من أجل الوصول إلى درجة من درجات اليقين، بالنسبة للنصوص الدينية. ويعتبر حنفى أن البحث فى هذا الاتجاه يؤدى، فى الوقت ذاته، إلى التحقق من صحة الفرضيات الإسلامية حول التحريف والتغيير والتبديل والإخفاء والزيادة والنقص فى العهدين القديم والجديد، بما يفصل بين الكتاب المقدس والتراث الكنسى. والجزء الثانى يرتبط بالعهد القديم، ويحاول أن يميز بين التوراة وكتب التاريخ، التى تنسب للملوك والقضاة، والفصل بين كتب أنبياء

(١٣٨) د. حسن حنفى، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص: ١٥٥/١٥٨.



بنى إسرائيل وكتب الحكمة، والتفرقة بين ما قاله هؤلاء الأنبياء وما قاله الأحبار والملوك. ثم دراسة تطور العقائد عند بنى إسرائيل، والذى لا ينفصل عن تاريخهم القومى. ويتلمس حنفى هنا خطى علماء المسلمين القدماء، حين تعرضوا لنقد الكتب المقدسة، ويعتبر أن الحاجة إلى هذا التوجه تبقى قائمة؛ إذ إن المسلمين لا يزالون ينتقدون أهل الكتاب، حين يواجهون مخاطر الاستعمار والصهيونية. ويتعلق الجزء الثالث بالمنهاج، وهو محاولة لتجاوز مناهج التفسير التى كانت متبعة فى تراثنا القديم، الكلامية والفلاسفة والفقهية والصوفية ومراوحتها بين مناهج ذات طابع نصى أو عقلى، أو واقعى أو وجدانى، ووضع نظرية جديدة للتفسير، تكون جامعة لكل هذا، نظرًا لأنها «تبدأ من الواقع الشعورى الذى يقدم لنا التجارب الحية، التى يقوم العقل بتحليلها، ويصل إلى معان تكون هى مبانى النص، والتى يمكن إدراكها بالحدس الموجه إلى النص مباشرة، أو الواقع مباشرة». ويرى حنفى أن اتباع هذا النهج يمكننا من تقنين المداخل التى ننفذ بها إلى النص لتمحيصه، وأن البحث عن المنهاج، هو نهاية مشروع «التراث والتجديد» وبغيته الأولى، وهو منهج إسلامى عام لحياة الفرد والمجتمع، وأيديولوجية لتطوير الواقع.

ويرى حنفى أن هذه «الجبهات» الثلاث تشير إلى «جدل الأنا والآخر فى واقع تاريخى محدد، فالجبهة الأولى، تضع الأنا تاريخها الماضى وموروثها الثقافى، والجبهة الثانية تضع الأنا فى مواجهة الآخر المعاصر وهو الوافد الثقافى الغربى أساسا. والجبهة الثالثة تضع



الأنا فى خضم واقعها المباشر.. الجبهتان الأولى والثانية حضاريتان بينما الثالثة واقع مباشر.. وإذا كانت الجبهة الأولى تتعامل مع الوافد فإن الجبهة الثانية تتعامل مع الوافد، وكلاهما يصبان فى الواقع الذى نعيش فيه»(١٣٩). وفى رأى حنفى، فإن هذه الجبهات الثلاث ليست منفصلة عن بعضها البعض، بل تتداخل فيما بينها، «فإعادة بناء التراث القديم بحيث يكون قادرًا على الدخول فى تحديات العصر الرئيسية يساعد على وقف التغريب، الذى وقعت فيه الخاصة، وهى لا تعلم من التراث إلا التراث المضاد لمصالح الأمة والذى أفرزته فرق السلطان، فلم تجد حلا إلا فى التراث الغربى.. ولما كانت التحديات العصرية هى الواقع المباشر الذى يعاد فيه بناء التراثين القديم والغربى معا فإن أخذ موقف نقدى منهما يساعد على إبراز الواقع ذاته، وفرض متطلباته على قراءة التراثين معا»(١٤٠).

وهناك ثلاثة حلول تتنازع قضية «التراث والتجديد»، فى رأى حنفى(١٤١)، الأول هو الاكتفاء الذاتى بالتراث، وهو فى نظره ظاهرة اجتماعية أكثر منها فكرية، ترتبط بفئة تدافع عن مصالحها ومكاسبها ومناصبها، عبر المزايدة بالدين. ويعتقد أصحاب هذا الحل أن تراثنا القديم قد حوى كل شىء، ما مضى وما نحن فيه وما هو آت، ولذا يجب علينا الرجوع إلى تراثنا بحثا عن حلول للمشكلات التى

(١٣٩) د. حسن حنفى، «مقدمة فى علم الاستغراب»، مرجع سابق، ص: ١١/ ١٢.
(١٤٠) المرجع السابق، ص: ١٢.
(١٤١) د. حسن حنفى، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص: ٢٣/٢٩.



تواجهننا، وأن حركة التاريخ تسير نحو الأسوأ، لأن الزمن الذى ذهب أفضل من زماننا، برجاله وقضاياه. وبالطبع فإن ما سبق لا يعدو كونه هروبًا إلى الماضى، وفرارًا من معارك العصر، ويبدو أصحاب هذا التصور مصابين، بالنفاق والعجز والنرجسية والاستلاب. النفاق لأنهم فى الحقيقة لا يؤمنون بشىء ولا يبغون سوى مصالحهم الضيقة، متسترين بعباءة العلم الدينى، والدعوة إلى نصر القديم على «البدع المستحدثة». والعجز، لأن هؤلاء غير قادرين على إحداث التغيير الاجتماعى المطلوب، ولذا يبعدون الناس عن حاضرهم، ويجعلونهم يعيشون فى الماضى، ويجدون فيه العزاء عن واقعهم المرير. والنرجسية لأنهم يضخمون ما بين أيديهم، ويغلقون أعينهم وآذانهم حيال «الآخر»، حين يزعمون أن التراث لم يترك شاردة إلا وعالجها. والاستلاب، لأن أصحاب هذا الاعتقاد يتركون أنفسهم للحكام ليستخدموهم أدوات لإضفاء الشرعية على أنظمتهم، وتبرير وجودها، عبر الخطاب الدينى.

أما الحل الثانى فيكمن فى الاكتفاء الذاتى بالتجديد. وينطلق أصحاب هذا الاتجاه من أن التراث القديم لا قيمة له فى ذاته، ولا يحتوى أى عنصر للتقدم، وهو جزء من تاريخ التخلف أو أحد مظاهره، ولذا فإن الارتباط به نوع من الاغتراب ونقص فى الشجاعة، وتخلٍّ عن الموقف الجذرى، الذى يؤدى تبنيه إلى النهضة. ومن وجهة نظر حنفى فإن هؤلاء على حق من حيث المبدأ وعلى خطأ من حيث الواقع، لأنهم يبنون فوق جدران متهدمة، ولا



يبذلون جهدًا من أجل رفع الأنقاض لتشييد بناء جديد، ويتناسون أن الشعوب لا تتغير فى لحظة. ولذلك فإن أصحاب هذا الاتجاه مصابون بقصور النظرة العلمية والتقليد والازدواجية. والخلل العلمي يتمثل فى إسقاطهم التراث تمامًا، مع أنه لا يخلو من قيمة. فهو إن لم يكن كفاية أو غاية فى ذاته، فإنه وسيلة مهمة فى التغيير؛ لأنه بمثابة المخزون النفسى للمعاصرين، وأحد مكونات الواقع، التى لا يمكن تجاهلها، والجماهير التى تتمسك به لا يمكن تبديلها بجماهير جديدة، بل يجب تطوير ما هو موجود بالفعل، دون الانسياق وراء أوهام وأحلام. والتقليد يرتبط بأن من يتبنون هذه الرؤية، لا يفعلون شيئا سوى استعارة تجارب مجتمعات أخرى، وخلعها من سياقها الاجتماعى، ومحاولة زرعها فى مجتمعاتنا المختلفة ثقافة. وقد يصل الأمر بهؤلاء إلى مستوى خطير، لا يقتصر على التبعية الفكرية فقط، بل يصل إلى حد العمالة وخيانة الوطن. والازدواجية لأن العديد من هؤلاء فى الوقت الذى يطالبون فيه بترك القديم «الإسلامى»، فإنهم يتمسكون بالقديم «المسيحى»، وفى الوقت الذى يعيبون فيه على ما يصفونها بأساطير الشرق وخرافاته، فإنهم يمارسون طقوسا مشابهة، لكنها ذات صلة بجذر دينى وثقافى آخر.

ويتمثل الحل الثالث فى «التوفيق بين التراث والتجديد». ويعنى هذا الأخذ من القديم ما يتفق مع العصر، وإرجاع الجديد لمقياس القديم، واستيعاب مزايا كلا الحلين السابقين. لكن أصحاب هذا الاتجاه يقعون، فى نظر حنفى، فى التلفيق، وإن كانت محاولاتهم

تأخذ أشكالاً ثلاثة، الأول هو التجديد من الخارج، أى انتقاء مذهب أوروبى حديث ثم قياس التراث عليه. والثانى التجديد من الداخل، بمعنى إبراز أهم الجوانب الإيجابية والتقدمية فى تراثنا القديم ورؤية مشكلات العصر من خلالها. وهناك يمكن الحديث عن عقلانية المعتزلة، ومبدأ الشورى فى الحكم، والرؤية الاقتصادية الإسلامية فى الملكية العامة، والتصور القانونى فى التشريع.. إلخ. لكن جميع محاولات هؤلاء، فضلا عن أنها جزئية، يغلب عليها طابع الانتقائية.

٣ـ أدونيس: الثابت والمتحول:

يبحث مشروع أدونيس فى جذور «الاتباع والإبداع» فى الثقافة العربية ـ الإسلامية(١٤٢) ليحدد البنية الفكرية المسئولة عن هذين النقيضين. ويقول أدونيس إنه بدأ بدراسة الشعر العربى من الجاهلى حتى الحرب العالمية الأولى، فوجد أنه بذاته لا يفسر الاتباعية فى الحياة العربية، ثم بحث عنها فى الرؤية الدينية الإسلامية، خاصة بعد أن ثبت لديه أنه لا يمكن فهم الرؤية الشعرية العربية ذاتها بمعزل عن الرؤية الدينية، نظرا لأن «الظاهرة الشعرية جزء من الكل الحضارى

(١٤٢) هذا المشروع هو فى الأصل أطروحة تقدم بها على أحمد سعيد المعروف باسم أدونيس للحصول على درجة الدكتوراه من معهد الآداب الشرقية، جامعة القديس يوسف، ببيروت وأشرف عليها د. الأب بولس نويا اليسوعى، وقام بعد ذلك بإضافة أجزاء إليها، حول «الحداثة» فى الفقه والفكر والشعر، لكن تظل الأطروحة هى أصل مشروعه وأهم ما فيه.



العربى، لا يفسرها الشعر ذاته، بقدر ما يفسرها المبنى الدينى لهذا الكل»[١٤٣] وهنا توافرت لديه فرصة تعيين «الثابت والمتحول» فى العطاء الحضارى العربى - الإسلامى.

وعلى هذا الأساس يعرف أدونيس الثابت فى إطار الثقافة العربية بأنه «الفكر الذى ينهض على النص، ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو، فهما وتقويمًا، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النص، وبوصفه استنادا إلى ذلك سلطة معرفية»، بينما يكون المتحول هو «إما الفكر الذى ينهض هو أيضا على النص، لكن بتأويل يجعل النص قابلا للتكييف مع الواقع وتجدده، وإما أنه الفكر الذى لا يرى فى النص أى مرجعية، ويعتمد أساسًا على العقل لا النقل»[١٤٤].

لكن أدونيس يؤكد أن الحدود بين الثابت والمتحول ليست جامدة، إذ يقول: «لا يعنى ما أسميه بالثابت لم يعرف أى تحول فى التنظير والممارسة عبر التاريخ، أو أن ما أسميه بالمتحول لا يتضمن بعض عناصر الثبات، إنما قصدت أن أشدد على الطابع الغالب، والأكثر إلزامًا وحضورًا فى اتجاه الثبات بالقياس إلى اتجاه التحول، أو فى هذا الاتجاه بالقياس إلى ذلك الآخر»[١٤٥]. ونجد هنا أن التعريف جعل الثابت والمتحول «مصطلحين إجرائيين»، مكننا أدونيس من دراسة

(١٤٣) أدونيس، «الثابت والمتحول: بحث فى الإبداع والاتباع عند العرب»، الجزء الأول، مرجع سابق، ص: ٤٩/٥٠.
(١٤٤) المرجع السابق، ص: ١٣/ ١٤.
(١٤٥) المرجع السابق، ص: ٥٦.



الظواهر الثقافية بمعزل عن قاعدتها المادية، الأمر الذى انتقده الكثيرون، خاصة من بين الذين ينظرون إلى الثقافة بوصفها «بنية فوقية» لا تفهم إلا فى إطار «بنية تحتية» ذات طابع مادى.

ويخصص أدونيس القسم الأول من مشروعه لدراسة مظاهر الثبات والتحول منذ نشوء الإسلام وحتى منتصف القرن الثانى الهجرى، التى تتأسس فى بداية الدعوة الإسلامية بين الدين والشعر، وبين الخلافة الأولى والسياسة من جهة، وبينها وبين الثقافة بعامة من جهة ثانية. وتتجلى مظاهر الثبات فى العصبية والسياسة، وفى الشعر واللغة، وفى السنة والفقه. وفى المقابل تظهر تجليات المتحول فى الحركات الثورية والفكرية والشعرية، والصعلكة الاقتصادية السياسية. والقسم الثانى، يعرض مظاهر الثبات فى مفاهيم القديم والسنة والإجماع والبدعة، وفى تنظير الأصول الدينية ـ السياسية، والأصول اللغوية ـ الشعرية. وفى المقابل يقدم مظاهر التحول فى الحركات الثورية (القرامطة ـ الزنج)، وفى المنهج التجريبى، وإبطال النبوة، وأولية العقل على النقل، حسبما ذهب المعتزلة، وأولية الحقيقة على الشريعة، والباطن على الظاهر، كما تجلى فى التصوف ونظرية الإمامة. أما القسم الثالث فقد خصص لدراسة نماذج من الفقهاء التراثيين، وفقهاء عصر النهضة العربى، فى ضوء ما تعرف بـ «صدمة الحداثة» بألسنتهم جميعًا. والتراثيون هم القاضى عبد الجبار المعتزلى، وأبو حامد الغزالى، وابن تيمية، والفارابى. وفى عصر النهضة يعرض آراء محمد بن عبد الوهاب، ومحمد عبده،



ورشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبى. وتناول الجزء الرابع الحداثة فى مجال الشعر العربى من خلال مجموعة مقالات متتابعة.

وبذلك يكون أدونيس قد فرق، فكريًا وليس زمنيًا، بين الحداثى والسلفى. ففى التراث هناك عناصر حداثية مرتبطة بالتحول، وفى المعاصرة هناك عناصر سلفية مرتبطة بالثبات. فالسلفية لديه هى «امتداد للثبات، ينطلق من افتراض الكمال فى المعرفة بالنص والنقل، بحيث لا يعود للحداثة معنى فى لغة حققت إبداعها الأكمل، الذى لا يمكن تجاوزه، وبذلك تنتفى الحاجة إلى الفكر الآخر، وإلى الابتداع معًا.. وما يحتاجه المجتمع هنا هو جعل الماضى حاضرًا باستمرار. أما الحداثة فهى «امتداد للتحول، تنطلق من افتراض نقص أو غياب معرفى فى الماضى، ويعوض بنقل فكر ما ومعرفة ما من هذه اللغة الأجنبية أو تلك، وإما بالابتكار الإبداع.. ولذا فهى قبول المجهول وقبول بلانهائية المعرفة»[١٤٦]. ويرى أدونيس أن السلفيين ينزلقون إلى نوع من «العرقية المركزية» تشابه «النزعة المركزية الأوروبية»، فهم يرون أن الأمة الإسلامية، مركز العالم بوصفها تحمل خاتمة الرسالات وأكملها، ومن ثم يرفضون الآخر[١٤٧]، مثلما يرى بعض الأوروبيين أن قارتهم هى المركز الحضارى للعالم أجمع، وينكرون على الآخرين إسهامهم الحضارى الراهن، أو حتى الماضى، الذى أثر فى أوروبا ذاتها، واندمج فى

(١٤٦) المرجع السابق، ص: ١٨/١٩.
(١٤٧) المرجع السابق، ص: ٢٦.

بنيتها الحضارية. ولا يقصر أدونيس الحداثة على ما يقدمه الغرب فى الوقت الحالى، بل يبحث عن أصولها فى تراثنا وتاريخنا العربى - الإسلامى، من خلال تتبعه لثلاثة عناصر أساسية تشكل الرؤية الحداثية وهى الحرية الإبداعية دون قيد، ولانهائية كل من المعرفة والكشف، والاعتراف بالاختلاف والتعدد(١٤٨).

وفى قراءته لأصول الاتباع والثبات فى «الخلافة والسياسة»، ينطلق أدونيس من واقعة «السقيفة»، التى أعقبت وفاة الرسول ﷺ مباشرة، حيث ظهر خلاف بين المهاجرين والأنصار حول من يخلف النبى فى إدارة دفة الحكم. وفى نظره أخذ هذا الخلاف ثلاثة أشكال، الأول يستند إلى أولوية دينية خالصة وهو أحقية الأنصار لأنهم الأسبق للإيمان بالإسلام ونصرته، والثانى يستند إلى أولوية الدين والقبيلة معًا وهو أحقية قريش لأنها عشيرة الرسول، والثالث يستند إلى أولوية قبلية ويقوم على تعدد الإمارة. ومن ثم نشأت سلطة الخلافة فى مهد سياسى - دينى - قبلى.. «وقدمها أصحابها على أنها مستمدة من الله.. وكما أن العصبية عنف باسم القبيلة، فقد أصبح الإجماع عنفًا باسم الجماعة، والسلطة عنفًا باسم الدين»(١٤٩). وجاءت الخلافة الأموية لتسوغ ممارساتها على أساس أنها «نيابة عن صاحب الشرع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا»، وادعت أنها «الإمامة الكبرى» و«الأصل الجامع» ولذا فإن كل خروج عليها هو خروج على الإسلام. وبات

(١٤٨) المرجع السابق، ص: ٢٠.
(١٤٩) المرجع السابق، ص: ١٦٦/١٦٥.



الصراع بين الفئات التى سيطرت على السلطة، وتلك التى غلبت يدور فى جوهره حول فهم القرآن الكريم والسنة النبوية. وبينما تمسكت الفئة الغالبة بما استقر، راح المغلوبون يطرحون فهمًا جديدًا للإسلام، يلائم حياتها وحاجاتها وطموحها. ومن ثم كانت رؤية هؤلاء تعبر عن التحول فى المجتمع الإسلامى، وعلى النقيض عبرت أفكار من بيدهم السلطان عن الثبات[١٥٠].

أما الاتباعية فى السنة والفقه[١٥١]، حسبما يرى أدونيس، فيمكن أن نلمسها فى عدة مواقف، بالنسبة لأبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب، فالأول ظهرت اتباعيته فى أول خطبة يلقيها على المسلمين بعد توليه الخلافة، وفى إتمام بعثة أسامة بن زيد التى كان قد أعدها رسول الله صلى الله عليه وسلم لتأديب الروم، وفى حروب الردة. والثانى اقتدى بالرسول فى إدارة معركة اليرموك، وفى التقشف والزهد ورفض الظلم. ويؤكد أدونيس أن الاقتداء بالسنة رافقه حركة للتفقه بها ومعرفتها، وكان ينظر إلى من يحفظ أكثر من القرآن والسنة على أنه الأعلم. ويكشف تاريخ الاقتداء بالسنة أن محاكاتها كانت تامة فى ما يتصل منها بالعبادات، بينما ساد الرأى فى ما اتصل بالسياسة.

وتجلت الاتباعية فى الشعر والنقد، من خلال توظيف الإسلام للشعر كأداة أيديولوجية لمحاربة أفكار الجاهلية. فالرسول صلى الله عليه وسلم

(١٥٠) المرجع السابق، ص: ١٧٢/١٧١.
(١٥١) انظر: المرجع السابق، ص: ١٨٧/١٧٣.

حافظ على النواة الأساسية لدور الشعر فى القبيلة، وعلى العلاقة التى تربط الشاعر بقبيلته، غير أنه أعطى هذه النواة مضموناً جديداً، فنقل دور الشعر من إطار «الفضائل القبلية» إلى «الفضائل الدينية»، وحول العلاقة بين الشاعر والقبيلة إلى علاقة بين الشاعر والدولة الإسلامية. ومن هنا بدا الشعر فاعلية أخلاقية اجتماعية ترتبط بعقيدة الدولة ومصالحها، ولذا لا ينظر إليه لذاته، أى لجماله وفتنته، وإنما إلى ما يحمله من أفكار، وما يفيد به المجتمع، وقد تبنى الصحابة موقف النبى حيال الشعر(١٥٢).

وبالنسبة للإبداع أو التحول فيرى أدونيس أنه كان كامنا فى الحركات الثورية والفكرية والشعرية. وفيما يخص الأولى، يحدد بدايتها فى نواة معارضة السلطة التى نشأت فى عهد الخليفة عثمان بن عفان، على أيدى المحرومين والمبعدين. وفى المقابل نشأت نواة من المدافعين عن السلطة من بين المنتفعين منها. ومن هنا برز حضور السياسة فى حياة المسلمين، أكثر من أى وقت مضى. وغذت الأوضاع الاقتصادية هذا الحضور، حيث انقسم المجتمع إلى فئتين، مستغلة تقف إلى جانب الحكم، ومستغلة يقصيها هذا الحكم، فلا تجد مفرا من مناهضته. وهنا برز اتجاهان، الأول يتخذ من القرشية والسنة والجماعة أساسًا مطلقًا، والثانى يتلمس مصالح الناس وحاجاتهم أساسًا، دون أن يهمل السنة والقرشية، لكنها ترى أن الأحقية لا تنبع من مجرد اتباع السنة، أو من مجرد القرشية، وإنما من تفهم حاجات الناس، والسعى إلى الحكم بالعدل(١٥٣).

---

(١٥٢) المرجع السابق، ص: ١٩٢/ ١٩٩.
(١٥٣) المرجع السابق، ص: ٢٢٤/٢٢٩.



واستمر هذا الزخم فى عصر بنى أمية، فازداد جهد أبى ذر الغفارى فى مناهضة التفاوت، والانتصار لإنسانية الإنسان، فكان هو، فى رأى أدونيس، الذى «وضع اللبنة الأولى فى بناء العدالة والمساواة بناء نظريًا، ومن هذه الناحية كانت مواقفه وآراؤه بذرة تفتحت عن الحركة الثورية من جهة، وعن الحركة التأويلية العقلية، من جهة ثانية»(١٥٤). ونشأ الخوارج فشككوا فى نظرية الإمامة أو الخلافة، سواء من ناحية القرشية أو الطاعة. ووضعوا بدلا من ذلك نظرية خلع الإمام الجائر، واستعاضوا عن مبدأ القرشية بالجدارة، وساووا بين المسلمين كافة فى تولى الإمامة. وجاء على بن أبى طالب ليشدد على «الجهد والطاقة» فى متابعة القرآن والسنة، ولم يعط اهتمامًا للنسب القرشى، وأكد على مبدأ المبايعة العلنية، ورفض الالتزام الحرفى بما فعله أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب(١٥٥).

ووفرت الحركات الثورية التى أخذت تنشأ منذ السنة الأربعين للهجرة فرصة قوية لظهور العديد من عناصر «التحول»، حيث لم تتوقف الجماعات التى عارضت حكم بنى أمية، والتى كان رموزها على الترتيب التاريخى، سليمان بن صرد، وقيس بن سعد بن عبادة، وحجر بن عدى، ومختار الثقفى، وصالح بن مسرح التميمى، ومطرف بن المغيرة، وعبد الرحمن بن الأشعث، وزيد بن على بن الحسين، والحارث بن سريج، وأبو حمزة الخارجى، وأخيرًا

(١٥٤) المرجع السابق، ص: ٢٣٣.
(١٥٥) المرجع السابق، ص: ٢٣٤/ ٢٣٦.

أبو مسلم الخراسانى، الذى على يديه جاء بنو العباس إلى الحكم. وكان «مقتل الحسين بن على مرحلة حاسمة انتقلت فيها المعارضة من النظر إلى العمل»[١٥٦]. ومن الأمور التى يجب ذكرها فى هذا المقام أن هذه الحركات جميعها، كانت تنادى بالعودة إلى صحيح الدين الإسلامى، لمقاومة طغيان بنى أمية، وإقامة العدل الاجتماعى. وكان كل يحرص على أن يبدو أنه الأشد تمسكاً بالسنة والجماعة، والأكثر بعداً عن البدع. وكرست هذه الحركات مبدأ مفاده أن نقد المجتمع وتغييره لا يمكن أن يتم إلا بالممارسة العملية الثورية، وفى هذا كانت هى بمثابة نفى السائد، والتطلع إلى ما هو أفضل، ورفعت من منزلة التحقيق على حساب التبشير فى الرؤية الإسلامية، ومن هنا أصبحت كيفية تحقق الدين، أى كيف يتحقق الإنسان، الذى نادى به الدين؟ هى التساؤل الذى أخذ يشغل الناس[١٥٧].

وبالتوازى مع النزاع فى المجال السياسى، وما يتصل به، نشأ نزاع فى المعانى، وما يرتبط بها، ورافقت الحركات الثورية حركات فكرية[١٥٨]. فالخوارج قرنوا النظر بالممارسة، ووحدوا بين الإيمان والعمل. والمرجئة نادوا بأن يكون الحكم على الإنسان أو له، وعلى العالم أو له، لله وحده، وليس للإنسان، الأمر الذى يعنى ضرورة التخلى عن الجدل حول تحديد المؤمن والكافر، وتوجيه

(١٥٦) المرجع السابق، ص: ٢٣٦.
(١٥٧) المرجع السابق، ص: ٢٣٤.
(١٥٨) لمزيد من التفاصيل حول الحركات الفكرية، انظر: المرجع السابق، ص: ٢٥٧/٢٤٤.



الناس إلى الاهتمام بشئون الحياة اليومية. وكان هذا يعنى، بالنسبة لأدونيس، ثورة على ما أسماه «الإسلام الشكلي والظاهرى». وظهر مناهضو الجبرية، التى استند إليها نظام الحكم الأموى ليسوغ استبداده. وفيما أكد الحسن البصرى على حرية الإنسان، نشأت فى مناخ التشيع «نظرية الإمامة» التى استعاضت عن القياس والرأى بعلم الإمام، الذى هو فى نظرهم علم لدنى يقوم على التأويل وقراءة الباطن وما فى الآفاق والأنفس، مما يرشح الإمام، فى نظرهم، للولاية، التى تعنى سياسة الدنيا، بتفويض إلهى لا يجعل الإمام مستقلا تمامًا، لكنه معصوم من الخطأ.

ويتمثل التحول الذى أسسته الحركة الشعرية فى التمرد على «النموذج الأخلاقى»، والخروج على نموذجى المعانى والتعبير، ومعارضة السلطة الحاكمة. ويعطى أدونيس أمثلة لشعراء مثلوا هذا الاتجاه[١٥٩]، مثل امرؤ القيس، الذى تمرد على نظام القبيلة وقيمها السائدة، وخرج عن أساليب المعانى والتعبير التى كان يعرفها الشعر الجاهلى، وهناك عروة بن الورد الذى تمرد على القرابة الدموية أو القبلية وأكد على الاحتفاء بالإنسان، بغض النظر عن لونه أو جنسه أو فقره وغناه. ويوجد كذلك شعراء الخوارج، الذين أعطوا الشعر مضمونًا أيديولوجيًا حيال الدين والسياسة، مثل عمرو بن الحصين، وحبيب بن خدرة الهلالى، وزياد الأعسم. وهناك من تمرد بشعره على النظرة التقليدية للمرأة مثل عمر بن أبى ربيعة وجميل بن معمر.

(١٥٩) المرجع السابق، ص: ٢٥٨/٣١٤.



وفي تصوره لتأصيل الاتباع أو الثبات، يتخذ أدونيس من الشافعي في الفقه، والأصمعي والجاحظ في الأدب، مثالا على ذلك. فالشافعي، في نظره، كان يتعامل مع كل تفكير لا يكون اتباعًا للسنة النبوية على أنه «هذيان» وكل بحث عقلي على أنه «تردٍّ» وكان يمقت ممارسة علم الكلام، بدعوى أنها دليل على التجرد من الدين، وينظر إلى الإنسان على أنه شخص مكلف ووجوده في الدنيا اختبار له، ولذا يجب أن يكون مطيعًا على الدوام، الأمر الذي يعني أن الحرية بمثابة عصيان وتفلت. أما الأصمعي والجاحظ، فقد تصورا أن كل جديد هو تنويع على القديم، أو ترميم له، أو إعادة إنتاج له، بشكل أو بآخر. ومن هنا صار لديهم الفكر هو تأمل الذات لنفسها، وبدا العرب لا يعرفون من الفكر إلا بعده الغيبي، أي الدين، وإلا مظهره البياني، أي اللغة[١٦٠]. وهذا الاتجاه يعبر عن ثقافة سلفية، ويكرس النظام السياسي والاجتماعي القائم.

أما تأصيل الإبداع أو التحول، فيرى أدونيس أنه يتمثل في ثورة الزنج (٢٥٥ هـ - ٢٧٠ هـ) والحركة القرمطية (بدأت سنة ٢٦٤هـ)[١٦١]، فالأولى كانت، في تقديره، ثورة عبيد على أسياد، ووعدت هؤلاء العبيد بحياة كريمة يمتلكون فيها ملك أسيادهم. والثانية، التي انتشرت في البحرين واليمن ومصر والمغرب، كانت نوعًا من العمل الجماعي لتوليد الشروط المادية الملائمة لحياة

(١٦٠) المرجع السابق، الجزء الثاني، «تأصيل الأصول»، ص: ٦٢/٧.
(١٦١) المرجع السابق، ص: ٧٣/٦٥.

الإنسان، وهى شروط كانت تبدو عارضة أو كانت لا تتعدى كونها هبة من الخلافة العباسية. وقد دعا القرامطة إلى خلع الخليفة الجائر، ونادوا بإسلامية العروبة وليس عروبة الإسلام، ووحدوا بين النظر والممارسة، من خلال اتخاذهم الطبقات المسحوقة قاعدة اجتماعية ومادة أساسية للعمل السياسى - الدينى، وانتهاجهم أسلوب الملكية الجماعية «الأُلفة»، وأعطوا الدين بعدًا ماديًّا اقتصاديًّا، فكانوا بذلك فى رأى بعض المستشرقين، أول من وضع بذرة العمل النقابى فى العالم الإسلامى.

كما يتجلى التحول، من وجهة نظر أدونيس، فيما أسماه «المنهج التجريبى وإبطال النبوة»[١٦٢]، ويجد هذا المنهج فى أعمال ابن المقفع، التى خلت من أى عنصر للتدين، وركزت على الأدب الخالص، وآراء ابن الراوندى، الذى قال بأن العقل أصل العلم والعمل، وبذلك قدم العقل على النبوة، وكذلك آراء محمد بن زكريا الرازى، الذى اعتبر، هو الآخر، أن العقل أصل المعرفة، مما يفرض ضرورة أن يكون متبوعًا وليس تابعًا. كما وجد أدونيس فى المنهج التجريبى العلمى لجابر بن حيان، الذى يقيس الغائب على الشاهد، ويقوم بإحلال النسب الكمية محل الخواص الكيفية فى تفسير أى مظهر من مظاهر الوجود، دليلا على التحول والإبداع، فى التاريخ الفكرى العربى. وعلى العكس من الأصمعى والجاحظ، اعتبر أدونيس أن (أبو نواس وأبو تمام) أقاما أسس الجديد فى الشعر العربى، حيث لم

(١٦٢) المرجع السابق، ص: ٩٥/٧٥.

تكن الكتابة بالنسبة إليهما تنويعًا على القديم أو ترميمًا له، إنما إبداع ذو طابع مغاير، ومثلت بالنسبة له «الصوفية» بتأكيدها على الحقيقة فى مقابل الشريعة، وتركيزها على طوية الإنسان وحريته فى إقامة علاقة خاصة مع ربه، مصدرا من مصادر التحول.

وينتقل أدونيس فى الجزء الثالث من مشروعه إلى تحليل سلطة الموروث الدينى فى الإنتاج الفقهى لكل من القاضى عبد الجبار وأبى حامد الغزالى والفارابى وابن تيمية[١٦٣]، ليبين موقع العقل لديهم. وأعلى هؤلاء شأنًا فى الانتصار للعقل هو الفارابى الذى يميل إلى الفلسفة ويعتمد البرهان فى التعلم، ويلمح إلى الوظيفة الاجتماعية والفكرية للشعر والخطابة، حين يعتبرهما وسيلة لتعليم الجمهور ما قد استقر الرأى فيه وبات مبرهنًا عليه من الأشياء النظرية والعملية. ويأتى بعده عبد الجبار فى تأكيده أن النظر يوجب العلم وما اكتمل من الدين هو الشرع وليس النظر العقلى. أما أقلهم انتصارًا للعقل، فى نظر أدونيس، فهو ابن تيمية، الذى هو أقوى من نظر فى نفى المحدث، من خلال ردوده الشهيرة على «الابتداع» الذى هو ناجم، فى رأيه، عن فهم فاسد للنصوص، وعبر تأكيده أن منشأ الضلال هو الإعراض عن الكتاب والسنة، وطلب الحق فى مصادر أخرى غيرهما. أما الغزالى فقد اعتبر أن العقل محدود واستخدامه مشروط بالقرآن والشرع، وأن الفكر هو

(١٦٣) أدونيس، الثابت والمتحول، الجزء الثالث، «صدمة الحداثة وسلطة الموروث الدينى»، ص: ٣٥/٧٤.



استخدام العقل للوصول إلى المعرفة، لكن هذه المعرفة تكون مذمومة إذا تعارضت مع الشرع، ودور العقل هو أن يهدى إلى صدق النبى وفهم سنته، وما عدا ذلك يجب تنحيته جانبًا ولزوم الاتباع؛ لأن العقل قاصر. ويرى الغزالى أن العلم هو معرفة القديم، وبما لا يتعارض معه، بل يكمله. وهذه الآراء فى نظر أدونيس أصبحت «نصًا ثانيًا حل محل النص الأول ـ نص الوحى، بحيث يتعذر اليوم أن نتجاوزه، لكى نقرأ قراءتنا الخاصة، ونكتب نصنا الحديث، بدءًا من النص الأول»[١٦٤].

ولا يكتفى أدونيس بتحديد الثابت والمتحول فى التراث العربى ـ الإسلامى القديم، بل ينتقل إلى عصر النهضة العربى، ليدرس استمرار هذه المسألة عند كل من محمد بن عبد الوهاب، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبى[١٦٥]. وفى رأيه فإن آراء ابن عبد الوهاب ليست سوى استعادة ما قاله الفقه الإسلامى القديم بشروحه وتفاسيره، وأن ما فعله لا يعدو كونه تبويبًا أو تصنيفًا هذا القديم، وأن عرض ابن عبد الوهاب للتوحيد، الذى يمثل الفكرة المركزية لديه، أظهر أنه يقلل من شأن الإنسان فى هذا العالم. أما الإمام محمد عبده، فهو فى نظر أدونيس، صاحب رؤية إسلامية متجددة وتوفيقية. ويتجلى التجدد بوجه عام فى أنها تستند إلى القرآن مفسرًا بمقتضى حالة العصر، وبوجه خاص فى نفى محمد عبده أن

(١٦٤) أدونيس، الثابت والمتحول، الجزء الأول، ص: ١٨.
(١٦٥) المرجع السابق، ص: ٧٧/١٣٨.

تكون فى الإسلام سلطة دينية، وأن الحاكم فى المجتمع الإسلامى هو حاكم مدنى من جميع الوجوه؛ إذ إن الأمة هى التى تقوم بتنصيبه وهى صاحبة الحق فى السيطرة عليه، وأنه إذا تعارض العقل مع النقل أخذ بما يدل عليه العقل. أما التوفيقية فتظهر فى تأكيد الإمام أن مدنية السلطة فى الإسلام لا تتنافى مع وجود الشرع، وفى رؤيته التفسيرية التى تقوم على نقد الجاهلية السائدة اليوم فى فهم الدين، وتفسيره القرآن بما يلائم ارتقاء المجتمع، أى التوفيق بين الوحى والتاريخ، بهدف السيطرة على التقدم المادى وتوجيهه لخدمة الإنسان فى روحانيته على الأخص.

أما رشيد رضا، فإن خير ما يعبر عن توجهه، فى رأى أدونيس، هو ما وصف به هو نفسه تفسيره للقرآن الكريم، حين قال إن هذا التفسير (سلفى، أثرى، مدنى، عصرى، إرشادى، اجتماعى، سياسى). من هنا ينطلق رشيد رضا من أن أصل الإسلام وحيًا وسنة ليتفقه فى المشكلات المعاصرة، التى ولدتها غالبًا مجابهة العالم الإسلامى للغرب. ولا ينادى رضا بتجديد الإسلام إنما فهم المشكلات فى ضوئه، بما هو وكما هو، وبذلك يكون الوصول إلى النهضة أمرًا يسيرًا وهو العودة إلى الإسلام الصحيح. من هنا تكون هذه الرؤية الفقهية امتدادًا للسلفية التى أرسى دعائمها الإمام أبو حامد الغزالى، ووضعها ابن تيمية فى منظومة محكمة ومغلقة.

ولأن الكواكبى قد سلك منهجًا نقديا فى مواجهة الاستبداد، فهو لدى أدونيس صاحب فكر إصلاحى؛ إذ إنه شخّص الحاضر



وأعراضه، ليستنتج أن سبب الخلل هو الجهل الشامل، ثم لام الأمراء والعلماء والكافة لتقاعسهم عن فعل ما يقود إلى النهضة. وبوجه عام حدد الكواكبى أسباب الانحطاط فى تحول السياسة من نيابية اشتراكية ديمقراطية إلى ملكية أشبه بالمطلقة، واستعمال المسلمين بأسهم بينهم، وتأصل الجهل فى أغلبية حكامنا المترفين. واعتبر الكواكبى أن قضية المفكر اليوم هى التعرف بعمق وشمول على مجتمعه وقضاياه، فى الماضى والحاضر؛ وذلك بالاستناد إلى واقعه المتحرك المتناقض والمتنوع وليس بالاستناد إلى معجم المصطلحات الغربية، ونادى بأن يأخذ المسلمون بأسباب القوة، اقتصاديًّا وعلميًّا وعسكريًّا وسياسيًّا. ولأن الكواكبى قد أعطى أفكاره بعدًا تحريضيًّا، ونظر إلى النص القرآنى على أنه نص مفتوح قابل للتلاؤم مع واقع الحياة المستجدة وتجاوز المذهبية، التى تأسر النص ضمن منظورها وتقاوم أى منظور مخالف، فهو لدى أدونيس يمثل استمرار التحول (الإبداع) فى الثقافة العربية، بينما يمثل ابن عبد الوهاب استمرار الثابت (الاتباع).

وينتهى مشروع أدونيس إلى المطالبة بعدم فصل الحداثة العربية عن تيار الحداثة فى العالم؛ لأن التفاعل والتبادل هم من أهم خصائص الثقافة العربية منذ نشوئها. وفى نظره «إرادة الفصل باسم الأصالة حينًا وباسم التراث حينًا آخر، هى فى التحليل الأخير ضد الأصالة وضد التراث»[١٦٦]. وفى هذا الشأن يرى أن إعادة تقويم

(١٦٦) المرجع السابق، ص: ٢١/٢٢.



الثقافة العربية يتطلب، «أولاً: إعادة تقويم النتاج الثقافى القديم ذاته، وثانيًا: إعادة تقويم المفاهيم والنظريات التى تولدت عن هذا النتاج، وثالثًا: إعادة النظر فى إعادة النظرة السابقة، ورابعًا: تقويم النتاج الثقافى الراهن، وخامسًا: رسم الصورة الممكنة فى ضوء هذا كله للثقافة العربية الحديثة المقبلة»[١٦٧].

ويؤكد أدونيس أن بحث القضايا السابق ذكرها، يجب أن يتم فى ضوء عدة مبادئ، أولها هو القيام بتغيير جذرى شامل للمجتمع العربى، يتضمن تغيير الإنسان من أعماقه البعيدة، بتغيير نظام حياته وفكره، وثانيها يرتبط بوضع مفهوم للثقافة أكثر شمولاً من المفاهيم التقليدية السائدة وأكثر جذرية، بحيث تصبح هى ممارسة التحرر بشتى صوره وعلى مختلف مستوياته، بما لا يقتصر على تلبية الاحتياجات، بل يمتد إلى الاستجابة للرغبات، وثالثها يتمثل فى عدم الاعتماد على الصراع الأيديولوجى والتغيير السياسى فقط فى تجاوز الثقافة الموروثة، ورابعها يتعلق بالبحث عن الجذور التى تنهض عليها العلاقات التى تمثل للشعب العربى مجموع رموزه الحياتية والفكرية، نظرًا لأن تغيير الثقافة العربية لا يتم إلا ضمن إنتاج سياق جديد، يختلف كلية عما هو موجود حاليا[١٦٨]. لكن كيف يتم إيجاد هذا السياق الجديد؟

(١٦٧) المرجع السابق، ص: ٢٣.
(١٦٨) المرجع السابق، ص: ٢٤/٢٥.



يجيب أدونيس على هذا التساؤل، بشكل غير مباشر، من خلال مطالبته بإعادة النظر إلى النتاج الثقافى بذاته، بمعزل عن المنظور الدينى ـ العقدى، والنظر إلى الفكر الدينى كنتاج ثقافى، وعدم السماح لأى مؤسسة، سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو ثقافية، بأن تعد التراث كأنه إرثها الخاص، وليس لها كمؤسسة أن تجيز أو تسمح باسم التراث، فهى وسيط لا غير، كما أن التراث نفسه ليس كاملا ولا مقياسا مطلقًا، ولا حاكمًا، وهو غير ملزم؛ لأنه حقل ثقافى عمل فيه وأنتج فيه بشر مثلنا يخطئون ويصيبون، يبدعون ويبتدعون[١٦٩]. وبذلك يكون من حقنا أن ننتج حقلنا الثقافى والاجتماعى الخاص بنا، الذى يتلاءم مع معطيات عصرنا، وينهض بتبعاته الجسام، وأن ننفذ إلى النص الأصلى الذى يستند إلى الوحى، لنقرأه بعقل جديد فى ضوء واقعنا المتطور، ونزيح فى طريقنا النصوص التى أنتجها الفقهاء على مدار القرون الماضية، والتى يريد كثيرون أن يلزمونا بها.

٤ ـ أنور عبد الملك: ريح الشرق وتغيير العالم:

رغم أن رؤية أنور عبد الملك، التى تضمنها، على الأخص، كتاباه «ريح الشرق» و«تغيير العالم» لا تقتصر على العالم العربى، بل تمتد إلى العالم الثالث بأسره، فإن العرب يقعون فى قلبها، ليس من منطلق أنهم يشكلون جزءًا من العالمثالثية، التى أراد أن ينتصر لها عبد الملك

(١٦٩) المرجع السابق، ص: ٢٩.



فحسب، بل لأن الحال العربى كان حاضرًا فى كل ما وجهه من أفكار وقدمه من تحليلات للأوضاع العالمية، فى التاريخى والآنى، على حد سواء، الأمر الذى جعله ينظر للعالم الثالث فى سياقه الدولى المتسع بعين عربية، أو ببصيرة مفكر مهموم بمشكلات العرب.

ويظهر هذا الأمر بجلاء فى مقدمة كتابه «تغيير العالم»، إذ إنه ـ رغم أن مباحث الكتاب تتناول أصول النظام العالمي والتحديات التى تجابهه والأيديولوجيتين السائدتين فيه وهما الرأسمالية والاشتراكية ـ يقول: «هذه الدراسة تستهدف أن تضع بين يدى القارئ الملتزم، والمواطن الواعى، وبين طلائع مختلف المدارس التكوينية الأصيلة للفكر والعمل فى أمتنا العربية، مجموعة التحاليل والرؤى التى قد تعين على تحديد التحرك العربى فى المرحلة القادمة، صوب نظام عالمى جديد»[١٧٠]. كما ينهى عبد الملك كتابه المذكور، معتبرًا أننا على عتبة صياغة «المشروع الحضارى» أو «الاستراتيجية الحضارية»[١٧١]، التى هى فى نظره، وكما يتبين من آرائه التى شملتها كتابات أخرى له، تعتمد على استنهاض الإرث الحضارى العربى ـ الإسلامى، دون إغفال الفكرة الوطنية.

ومن سمات رؤية عبد الملك، أنها تناقش الحاضر العربى فى إطار تضامن مع العالمثالثية، وفى تفاعل مع النظام الدولى، فتبدو هنا متشابهة فى جانب منها مع مشروع «التراث والتجديد» لحسن حنفى،

(١٧٠) أنور عبد الملك، «تغيير العالم»، مرجع سابق، ص: ٦.
(١٧١) المرجع السابق، ص: ٢٥٤/٢٥٥.

لكنها تختلف عنه، فى إعطاء البعد السياسى - الاقتصادى، وليس الفلسفى، مكانة أكثر بروزاً فى التناول والتحليل، لتلتقى فى بعض جوانبها مع العطاء الفكرى لسمير أمين. وإذا كان ما قدمه عبد الملك قد يستوجب إعادة النظر فى ضوء التغير الذى شهده العالم، بسقوط الاتحاد السوفيتى، واشتداد عود العولمة بشتى صورها، فإنه لا يزال يحمل قيمة مهمة، من منطلق تركيزه على دور العالم الثالث فى الحضارة الإنسانية، وتفنيده للمركزية الأوروبية، ودعوته إلى عالم قائم على التعدد وليس احتكار جهة، أيا كانت، للإنتاج الاقتصادى والتقنى والعلمى، خاصة فى مجال الإنسانيات.

فعبد الملك يفضح بعض ادعاءات «الآخر» الغربى، من خلال تأكيده أن تركيب النظام الدولى قائم على «فائض القيمة التاريخى»، التى على أساسها تأسست الهيمنة الغربية ابتداء من مستهل القرن الخامس عشر وحتى اجتماع يالطا ١٩٤٥[١٧٢]، وفى رأيه فإن هذا الفائض لم يكن محصوراً، فى يوم من الأيام، ضمن المجال الاقتصادى فحسب، بل امتد إلى المجال الفكرى، والنظرية الاجتماعية. فاقتصادياً كان تكديس المواد الأولية ومصادر الطاقة والأراضى والمساحات والسيطرة على المدن والموانئ وشبكات المواصلات الرئيسية والمحيطات.. إلخ أمراً على جانب كبير من الأهمية، بالنسبة للبرجوازية الغربية، حيث أتاح لها الوسيلة الكفيلة

(١٧٢) د. أنور عبد الملك، «ريح الشرق»، (بيروت: دار المستقبل العربى)، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص: ٣٥.



بفرض سيطرتها على العالم، من خلال الثورة العلمية والصناعية، التي مكنت القوة البحرية من فتح الجغرافيا السياسية للعالم أمام أوروبا. وفكريًا نجد أن تقنيات الاتصالات الحديثة ساهمت في تكثيف نقل فيض الأفكار والنظريات والمفاهيم من «الأطراف» إلى «المركز»، فتكدست لدى المركز، ومكّنته من صياغة النظرية الاجتماعية والاتجاهات الفكرية الحديثة، ولذا أصبح من الصعب على الأطراف، آسيا وإفريقيا وأمريكيا اللاتينية، أن تتطور إلا وفق النهج الذي تقترحه وتفرضه مختلف المدارس الفكرية في الغرب المهيمن[١٧٣].

وهنا يؤكد عبد الملك أن «فائض القيمة التاريخي تصور نابع من صلب حروب الغزو الاستعماري، ابتداء من عصر الاكتشافات البحرية.. وقد كانت الموجة الأولى من الغزوات والنهب والاختراق من نصيب المنطقة العربية ـ الإسلامية، اعتبارًا من القرن التاسع، أي منذ الحروب الصليبية، وتشكل العدوانية الحربية العنصرية الصهيونية الحلقة المعاصرة لهذه الموجة»[١٧٤]. والموجات الأخرى كانت من نصيب إفريقيا، حيث تجارة الرقيق ونهب المواد الخام، المجتمعات الهندية في أمريكا الوسطى والجنوبية، حيث خضعت للاستعمار الإسباني والبرتغالي، وجنوب آسيا، خاصة شبه القارة الهندية، ثم جنوب آسيا وشرقيها.

(١٧٣) المرجع السابق، ص: ٣٦/٣٧.
(١٧٤) د. أنور عبد الملك، «تغيير العالم»، مرجع سابق، ص: ٢٠.



والسؤال المطروح فى هذا المقام هو: كيف يمكن تجاوز تلك المراحل القاسية من التاريخ البشرى، وتغيير العالم إلى وضع أفضل مما هو عليه؟.. يطرح عبد الملك، فى معرض إجابته على التساؤل السابق، ثلاث رؤى للتغيير[١٧٥]، الأولى تقليدية تقوم على وجود قوتين عظميين ذات أيديولوجيتين متصارعتين، كما كان الحال بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى السابق[١٧٦]، وأنه لا مفر من تغلب قوة وأيديولوجية على الأخرى. وإذا كانت هذه الرؤية قد تلاشت بسقوط الاتحاد السوفيتى، فإن عوامل التغلب هذه، التى وضعها عبد الملك، لا تزال جلية، فهو لم يقر التغلب عن طريق الحروب مع تقدم أسلحة الدمار الشامل، لكنه ينادى بإبراز عامل «نوعية الحياة»، أى وجود خليط من الحرية والكفاية الاستهلاكية، ومن المشاركة السياسية والتضامن الاجتماعى. ومع ذلك لم يتجاهل التغيير عبر ظهور قوى عظمى أخرى، أى نظام عالمى متعدد الأقطاب، وهو ما يتوقعه بعض الباحثين، ويحلم به من يريدون عالما أكثر توازناً، لا تهيمن عليه قوة واحدة ذات بطش. والرؤية الثانية تكنولوجية، وهى تكونت فى ظلال الرؤية السابقة كنقيض لها أو بديل عنها، فتوافر سمات «مجتمع ما بعد الصناعة»، حيث الثورة الإلكترونية، فى دولة ما، يعطيها مكانة عالمية. لكن التغيير عبر «التكنولوجيا» لا يكون فقط عبر النظام الدولى، بل من

(١٧٥) المرجع السابق، ص: ٣٧/٥٣.
(١٧٦) تجدر الإشارة هنا إلى أن د. أنور عبد الملك تحدث عن هذه الرؤى قبل عام ١٩٨٥، أى أيام الحرب الباردة، حين كان العالم تتقاسمه قوتان كبيرتان، هما الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى.



خلال ما تحدثه الثورة العلمية والتقنية من تغيير فى حياة الإنسان، حيث تمكنه من امتلاك أدوات فعالة تزيد من قدرته على التحكم فى الطبيعة، وبذلك يصبح هو صانع نفسه. لكن هذه الرؤية، فضلا عن أنها تنسى العنصر الإنسانى حيث الوعى والإرادة والإيمان، فإنها قد تقود إلى تحكم قلة من المجتمعات فى الأدوات التى تمكنها من صد وتحريف حركة تغيير العالم، التى تبدو فى جوهرها تهديداً للهيمنة الاستعمارية، نظراً لأنها تسعى إلى تحقيق حياة إنسانية إيجابية للشعوب كافة. أما الرؤية الثالثة فترتبط بالخصوصيات التى تنجم من التفاعل البشرى مع العوامل الجيوسياسية على مدى حقبة طويلة من التاريخ، قد تكون عشرات الأجيال، أو بضعة أجيال، أو حتى مدة زمنية محدودة، مثل حال الدول حديثة التكوين. ويرى عبد الملك أن الخصوصية تتشكل من ثلاثة مستويات، الأول يرتبط بتركيبها الداخلى، أى ما يمتلكه مجتمع من وسائل الإنتاج المادى، والنظام الاجتماعى السائد، والعلاقات مع البعد الزمنى، حيث الأديان والفلسفات، وإعادة إنتاج الحياة البيولوجية. والمستوى الثانى يتعلق بتحريك هذا المربع التكوينى، السابق ذكره، عبر الزمان (التاريخ) والمكان (الجغرافيا)، والمستوى الثالث يتمثل فى التفاعل الجدلى بين عوامل الثبات وعوامل التغير. ويهدف هذا الطرح، فى نظر عبد الملك، إلى تسليح الفكر المعاصر، وخاصة الفكر القومى العقلى التقدمى بأداة علمية، تقوم على التحليل الدقيق والموضوعى للتاريخ الاجتماعى، لنتبين ما هو أصيل ومستمر، وبالتالى نحدد القالب القومى المتميز لنا، ونحاول إثراءه بعدد من المعطيات والتجارب

العصرية، و«من خلال هذه الأصالة الموضوعية التاريخية، دون تقليد الغرب المتأزم حضاريًا كما يبشر بذلك عملاؤه الحضاريون، وعلى وجه التخصيص فإن تبين الفروق النوعية يمكننا من سبل التحرك الأكثر فعالية، وتجنب مناطق التأزم المزمنة»[١٧٧]. ويمزج عبد الملك بين هذه الرؤى الثلاث ليستخلص أن «الشرق الحضارى، شعوبًا ودولاً، هو الذى بدأ يتحرك منذ أوائل القرن التاسع عشر فى موجة عارمة من ثورات وحروب التحرير الممتزجة أحيانا بالثورات الاجتماعية، بحيث أصبح حامل لواء التحدى الرئيس للنظام العالمى القائم، وكذا صاحب المصلحة الرئيسة فى عملية تغيير العالم»[١٧٨].

ولتحقق هذه الرؤى، خاصة الرؤية الثالثة، يحدد عبد الملك ستة قنوات يجب أن نسلكها فى رحلة تغيير العالم[١٧٩]، الأولى ترتبط بالسوق العالمية، حيث إن تغير مختلف أوجه النشاط الاجتماعى بات مرهونًا بالاقتصاد، لأنه يشمل القاعدة الأساسية لحياة البشر فى وقتنا المعاصر، ومن ثم يصبح الطريق مفتوحًا أمام دول العالم الثالث لتتبوأ مكانة ملموسة عالميًّا، حال تنفيذها برامج تنمية اقتصادية ناجحة. والقناة الثانية تتمثل فى التغير الذى طرأ على الحياة الاجتماعية، إلى جانب الثورة العلمية والتقنية. فقد ظهر مفهوم الطبقة الذى صاغته الماركسية، وأفرزت الحياة العملية

---

(١٧٧) المرجع السابق، ص: ٥٠/٥١.
(١٧٨) المرجع السابق، ص: ٥٢.
(١٧٩) المرجع السابق، ص: ٧٩/١٩٤.

مفهوم التكنوقراط والمهنيين، وتغيرت مع التقدم التقنى الكثير من الرؤى والقيم والتصورات الاجتماعية لدى الغرب. أما فى العالم الثالث فقد كان التغير الاجتماعى بطيئًا، حيث تعيش أغلب شعوبه فى الريف والمناطق الصحراوية والغابات، ولم تتأثر بالثورة العلمية سوى مجتمعات الدول التى تبنَّت نموذجًا واضحًا فى التنمية المستقلة والتحرر الوطنى.

لكن هناك قيمًا تقليدية إيجابية تمسكت بها شعوب العالم الثالث، وتميزت فيها، إنسانيًا وروحيًا، عن الغرب، ومن ثم أصبح الطريق مفتوحًا أمامها للمزج بين التقدم الاجتماعى والخصوصية الحضارية والشخصية الوطنية، بحيث يمكنها تقديم بديل شامخ ومؤثر للنمط الاستهلاكى والنزعة الفردية والفكر العدمى الذى يتفشى فى قطاعات من المجتمعات الصناعية المتقدمة فى الغرب.

والقناة الثالثة تتعلق بـ«دورة الأفكار»، فبعد أن بلغت المدارس الفكرية فى أوروبا ذروة المجد، فى العلوم الإنسانية بالتوازى مع التقدم الهائل فى العلوم الطبيعية، أخذت الحياة الفكرية فى «الشرق الحضارى» تتطور بقدر استجابتها للتحدى الثقافى الاستعمارى، فظهرت الأصولية الإسلامية باتجاهها المحافظ، والعصرية الليبرالية، التى تضم تيارات عديدة بدءا بالليبرالية المحافظة حتى الماركسية؛ وبذلك لم يعد بمقدور الغرب أن يدعى امتلاك الأيديولوجية السائدة، بعد قيام الثورة الصينية ونهضة اليابان

وصحوة العالم الإسلامى، وفى قلبه العالم العربى. لكن احتواء التراث الثقافى الغربى على النزعة العقلانية النقدية للروح العلمية الحديثة، وكذلك احتواؤه على المثل التى رفعت الثورات الأوروبية لواءها سيجعل هناك نقاط اتصال بين الغرب والشرق، ويعد بعلاقة جدلية بين الطرفين. أما القناة الرابعة فترتبط بالتساؤل الفلسفى والدينى. فبينما تراجعت مكانة الدين والفلسفة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة ابتداء من النصف الثانى من القرن التاسع عشر، حدثت حركة الإحياء الدينى فى العالم الثالث، ونادت بالعودة إلى الجذور التاريخية التكوينية الأصلية، والتحمت بحركات التحرر الوطنى. لكن التقدم العلمى الرهيب نفسه فرض، بعد اتجاهه إلى التسلح الذى يضع البشر جميعًا على حافة الموت المحقق، ضرورة إعطاء عمق جديد لعودة «التعالى» والسعى إلى الإيمان والروحانية على أوسع نطاق فى الغرب، فأخذت حركة الإحياء الدينى تجتاح المسيحية واليهودية فى الغرب. وتتمثل القناة الخامسة فى «السلطة الاجتماعية» بوصفها تركز على كيفية صنع القرار السياسى فى الدائرة الداخلية للمجتمع، الأمر الذى يعنى أنها ترتبط بوجود حكومة وشعب داخل كل مجتمع، وفى «الثقل الجيوسياسى» باعتباره يمثل الدائرة الخارجية للمجتمع، الأمر الذى يجعله مرتبطًا بعلاقات القوى بين الدول التى يتشكل منها النظام الدولى. لكن التكوينات الاجتماعية لا تقف عند حدود الدولة أو الأمة والنظام الدولى، بل تصل إلى وحدات أصغر من ذلك، مثل الطبقة والقبيلة والأقلية العرقية



وتجمعات السكان الأصليين فى أمريكا الشمالية وأمريكا الوسطى وأستراليا والجيش فى بعض بلدان العالم الثالث والحزب فى الكثير من الدول. وبعد أن كان التفكير التقليدى فى التاريخ والسياسة يذهب إلى «الإطار الحضارى» كوحدة للتحليل، صار التفكير الحديث يعرج على التكوينات الاجتماعية الصغرى، الأمر الذى جعل الرؤى المختلفة لتغيير العالم تراجع الكثير من تصوراتها. وفى حين يعول عبد الملك على الجيش «كسلطة اجتماعية» فى إحداث النهضة ببعض الدول، ومن ثم التحرك نحو تغيير كثير من الأوضاع العالمية، فإنه يراهن على ما أسماها مناطق التأثير فى القارات الثلاثة فى إعادة تشكيل ملامح جديدة للعالم المعاصر من خلال التكتلات التى تقف فى وجه الهيمنة الغربية، ويضرب هنا مثالا بمجموعة دول عدم الانحياز التى عبرت عن وجدان الأغلبية الصامتة فى العالم.

ويطرح عبد الملك ثلاث رؤى لشكل العالم[١٨٠]، الأولى تتمثل فى هيمنة المركز الواحد، والثانية هى صراع «الحضارتين الأيديولوجيتين»، والثالثة، تقوم على التعددية. وبالطبع فإن صراع الأيديولوجيتين، الاشتراكية والرأسمالية، لم يعد موجودا الآن، بعد سقوط الاتحاد السوفيتى، وخروج دول أوروبا الشرقية من عباءة الشيوعية، لكن الذى تكرس هو هيمنة المركز الواحد، والذى ينشده من يريدون عالمًا أكثر توازنًا وعدلاً هو التعددية.

(١٨٠) المرجع السابق، ص: ١٩٧/٢٥٥.

وتبدو الرؤية الأولى ذات طابع استعمارى، فى نظر عبد الملك؛ إذ إنه يرى أن «تغيير العالم فى نظر دعاة الهيمنة الأمريكية لا يكمن فى السعى لإقامة نظام عالمى أكثر عدلا ومساواة، وأنظمة من الإنتاج وتوزيع المنتجات والمحاصيل، أكثر إنسانية وأكثر حرصًا على سعادة الجماهير الواسعة فى مختلف القارات.. ويعنى تغيير العالم من وجهة النظر هذه إلغاء النظام العالمى غير الواقعى.. الذى يفترض أن مجموعة الدول الوطنية، وهى الوحدات التى تنتظم فيها حياة المجتمعات البشرية، تشكل مجموعة من الوحدات المتساوية من حيث القانون الدولى، أى من حيث الحقوق والواجبات حسب ميثاق الأمم المتحدة»[١٨١].

وبدلاً من هيمنة المركز الواحد يتتبع عبد الملك السير نحو تعدد الأقطاب فى النظام الدولى، بدءًا من خروج يوغوسلافيا عن القيادة السوفيتية عام ١٩٤٨، ثم الصدام بين الصين والاتحاد السوفيتى، ونشوء فكرة تعدد المراكز داخل الحزب الشيوعى الإيطالى، ثم خصوصية الشيوعية فى أوروبا الشرقية، وبعدها ظهور حركات التحرر فى العالم الثالث التى رفعت شعار التنمية المستقلة فى الاقتصاد وعدم الانحياز فى السياسة. وفى الوقت الراهن تظهر بوادر التعددية مستقبلاً فى ظل نظام هيمنة القطب الواحد، حيث الاتحاد الأوروبى واليابان والصين، كقوى سياسية واقتصادية وعسكرية تتعايش مع الولايات المتحدة.

(١٨١) المرجع السابق، ص: ٢١٣.

ومن أجل عالم أكثر عدلاً وتوازنًا يدعو عبد الملك إلى فرض تعددية التجارب والطرق والأنماط فرضًا ويؤكد أنه بهذا المسلك يمكن تغيير العالم، «إذ إن التعددية فى الأنظمة الاقتصادية الداخلية، وفى السياسات الخارجية، هى وحدها التى تستطيع تأثير دائرة هيمنة المركز الواحد»[١٨٢]. وتحقيق هذه التعددية يتطلب، فى رأيه، صياغة مشروع حضارى جديد، «يتكون فى واقع الأمر من عدة مشروعات حضارية، وتقدمه الدوائر الحضارية والجيو-ثقافية التكوينية الكبيرة، ابتداء من تفاعل وتواكب مختلف المدارس التكوينية الأصلية للفكر والعمل بها، ويقدم رؤى جديدة، تتشابك فى رؤية عالمية جديدة، تعيد إلى الإنسانية ليس الأمل الأكيد فى استمرارها فحسب وإنما تعيد إليها أنماطًا جديدة خلاقة إيجابية من التعامل الإنسانى، والحياة الهادفة، والتقدم الروحى المتزن»[١٨٣].

وتتقارب رؤية عبد الملك، إلى حد كبير، فى الجانب المتعلق بتلمس مستقبل العالم العربى فى ظل تطور النظام الدولى ووضع الأيديولوجيا عالميًا من تصورات سمير أمين حول هاتين المسألتين، فأمين، الذى يغلب على رؤيته الطابع الاقتصادى، يرى أن النظام الدولى اختلفت سماته من مرحلة إلى أخرى، ويحقبه على ثلاث مراحل: الأولى من عصر الثورة الصناعية حتى الحرب العالمية الأولى، حيث اتسم القرن التاسع عشر بنموذج توحيد العالم على

(١٨٢) المرجع السابق، ص: ٢٥٤.
(١٨٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.



أساس استعمارى، وهو الشكل الذى رفضته كل من الحركة العمالية والاشتراكية وحركة التحرر الوطنى للمستعمرات. والثانية من قيام الثورة البلشفية ١٩١٧ إلى عصر جورباتشوف وديج هيسياوبنج، حيث اتسم القرن العشرون بانفجار هذا التوحد العالمى حتى صار التعايش بين النظامين الرأسمالى والاشتراكى ذا طابع صراعى. والثالثة ربما عادت بنا إلى توحيد عالمى مرة أخرى، حيث تندفع الرأسمالية إلى موجة جديدة من التوسع والتعمق والازدهار[١٨٤]. لكنه و«على الرغم من السيادة الحالية لخطاب الأيديولوجيا الليبرالية عالمياً إلا أن سمات هيكل العالمية المستقبلية لا تزال محاطة بالضباب بسبب تفاعل عوامل ثلاثة حديثة، وهى الثورة التكنولوجية والعالمية المالية وتطور القدرة التنافسية المقارنة للولايات المتحدة واليابان وأوروبا. فهناك احتمالات عديدة لتركيب هذه العوامل بأشكال مختلفة، يضاف إلى ذلك تأثيرات العوامل غير الاقتصادية الحديثة هى الأخرى مثل مشاكل البيئة وتطور نوعية الأسلحة، وتكثيف شبكة الإعلام. أما أزمة الاشتراكية القائمة بالفعل التى انفجرت أيضاً بشكل فجائى غير متوقع، فهى عاملٌ إضافى هام يزيد من تعقد المعضلة»[١٨٥].

ويتطابق عبد الملك وأمين فى انتقادهما للتمركز الأوروبى، والمناداة بإعادة بناء العالم المعاصر على أساى مبدأ الاعتراف

(١٨٤) د. سمير أمين، «بعض قضايا المستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر»، مرجع سابق، ص: ٦/٥.
(١٨٥) المرجع السابق، ص: ١٢.

بالتعددية، وفى هذا الشأن يرى أمين أن التعددية لا تعنى وجود أقطاب خمسة تحكم العالم، هى الولايات المتحدة وأوروبا والصين وروسيا الاتحادية واليابان؛ لأن هذا الشكل، فى نظره، قطبية ذات مغزى سياسى بحت تحل محل القطبية العسكرية التى كانت سائدة أيام الاتحاد السوفيتى، بل هى «بديل أوسع نطاقًا يعطى لبلدان ومناطق العالم الثالث مكانًا يسمح لها بالتحرك والتقدم، وذلك عن طريق إخضاع هذه الدول علاقاتها الخارجية لاحتياجات تنميتها الداخلية، وليس العكس، أى التكيف، بمعنى تكيف التنمية الداخلية لما تسمح به الظروف الدولية السائدة»(١٨٦). وهنا تبدو الحاجة إلى تحالفات اجتماعية على أساس شعبى ووطنى، سواء كان قطبيًا أو قوميًا أو إقليميًا، بما يقود إلى هذه التعددية، التى هى فى تصوره «الأساس الوحيد الذى يمكن عليه بناء أممية شعبية، ينعكس فيها الطابع العالمى الضرورى لمنظومة القيم الملائمة لاحتياجات العصر»(١٨٧). وبالطبع فإن رؤيتَىْ عبد الملك وأمين حول ضرورة أن يكون هناك دور للعالم الثالث، ورفضهما للتمركز الأوروبى، تتفقان مع ما ذهب إليه حسن حنفى فى محاولة الانتصار للعالمثالثية، ونقد الفلسفة والفكر الأوروبيين، بما يزيح أى تعامل «مقدس» أو على الأقل مؤسس على الانبهار والدونية، معهما.

(١٨٦) د. سمير أمين، «نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبى والتمركز الأوروبى المعكوس»، معهد الإنماء العربى، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص: ١٨٣.
(١٨٧) المرجع السابق، ص: ١٨٤/١٨٥.



٥ـ محمد جابر الأنصاري: تكوين العرب السياسي وتأزمهم:

ينطلق محمد جابر الأنصاري من أن الثقافة العربية الحديثة هي ثقافة أيديولوجيا أكثر مما هي ثقافة معرفة وحضارة، باعتبار أن المعرفة، معرفة الذات والآخر والواقع بمعناه الأعمق والأشمل، هي الشرط الأساسي لتحقيق التقدم الحضاري[١٨٨]، ويرى أن المعرفة السياسية عند العرب «تعاني من تضخم في جانبها الأيديولوجي والمثالي والطوباوي، ومن ضمور وفقر دم بالمقابل في جانبها الواقعي والعملي، والتحليل النقدي. ومن هذا الاختلال الأساسي في بنيتها العامة يتولد قسط لا يستهان به من الخلل والقصور في السلوك السياسي العربي الناجم عن ذلك الوعي المختل بحقيقة السياسة»[١٨٩]، حيث إن الأيديولوجيات العربية على اختلافها، وطنية وقومية ودينية، لا تزال تفتقد في الأغلب إلى استراتيجيات وبرامج العمل السياسي الزمني المحدد[١٩٠]. فهي تعتمد على التفكير بالتمنيات، وعلى اعتماد الأهداف الكبرى دون بحث عن وسائل ناجعة لتحقيقها على أرض الواقع[١٩١]. ويعزو الأنصاري ذلك، بطريقة غير

(١٨٨) د. محمد جابر الأنصاري، «انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية»، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص: ٢٤١.

(١٨٩) د. محمد جابر الأنصاري، «العرب والسياسة: أين الخلل؟.. جذر العطل العميق»، (بيروت: دار الساقي)، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص: ٦٨.

(١٩٠) المرجع السابق، ص: ٦٩.

(١٩١) د. محمد جابر الأنصاري، «انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية»، مرجع سابق، ص: ٢٥٦.

مباشرة، إلى وجود خلل فى بنية العقل العربى، حيث «الفجوة القاتلة بين الأهداف والغايات الكبرى المعلنة فى الحياة العربية كالوحدة والحداثة ومواجهة الإمبريالية والصهيونية والجهاد وقيادة العالم وبين السلوك اليومى الملموس للجماهير العربية والنخب العربية فى حياتها الواقعية.. إذ إنه بعيد كل البعد عن إمكانية التقدم نحو تلك الأهداف بأى شكل، فى ظل المستوى المتدنى لذلك السلوك نظاماً وإنتاجاً وعملاً واحتراماً للوقت وللواجبات اليومية الضرورية ولقيم المجتمع المدنى فى مختلف المجالات»(١٩٢). علاوة على ذلك فالعقل العربى معتل، فى نظر الأنصارى، بالميل إلى إغفال، بل إنكار الحقائق والوقائع التى لا توافق تصوراته ورغائبه، ويكابر فى هذا الشأن حتى لو أدى ذلك إلى حدوث نكبات، والميل إلى العموميات والمطلقات، دون التوقف أمام الجزئيات والتفاصيل الدقيقة لأية فكرة أو قضية(١٩٣).

لكن هذا التصور العام، الذى يمثل الفضاء الفكرى الذى يعمل من خلاله الأنصارى، لا يشكل الجزء الجوهرى فى رؤيته، إنما ما يلعب هذا الدور هو الجانب الذى يركز فيه على «السياسى» فى الثقافة العربية، وذلك من خلال محاولته إعادة فهم الواقع العربى عبر تشريح تكوين العرب السياسى، ورصد أسباب تأزمهم السياسى، والحالة المزمنة التى وصلوا إليها فى هذا الشأن.

(١٩٢) المرجع السابق، ص: ٢٦٢/٢٦٣.
(١٩٣) المرجع السابق، ص: ٢٥٨/٢٥٩.

ويبنى الأنصارى رؤيته على اقتناع بأن «الأزمات السياسية المتلاحقة التى يعانى منها العرب ليست وليدة الحاضر الراهن وحده، وليست نتاج لحظاتها الآنية المنعزلة، وإنما هى أعراض لتراكم واقع موضوعى طويل الأمد، تداخلت فيه عوامل المكان والزمان والتكوين الجمعى، أى بكلمة أخرى، عوامل الجغرافيا والتاريخ والتركيبة المجتمعية العامة المتوارثة، والممتدة إلى عمق الحاضر المعيش فى مختلف مظاهره وأعراضه التى يعانيها عرب اليوم»[١٩٤].

ويعتبر الأنصارى أن «السياسة هى كعب أخيل فى الجسم العربى وفى بنيان الحضارة العربية ـ الإسلامية، الغنية بعطائها الروحى والعلمى والإنسانى، فيما عدا عطاء السياسة واختياراتها ومحنها، وفيما عدا الشأن السياسى والإنجاز السياسى الذى يبدو أضعف جوانبها على الإطلاق»[١٩٥]، ويستخلص، بعد استعراض بعض خطى المسيرة السياسية للأمة الإسلامية: أن مفهوم العمل السياسى تجمد عند العرب فى مستوى الحماسة الوطنية والنضالية والتمرد والرفض، فى استمرار لحالة الاستلاب والغربة، والتوزع بين خيارين فقط، هما العصيان والخضوع، وفى المقابل نجد أنه نادرًا ما نجد الطابع العملى

(١٩٤) د. محمد جابر الأنصارى، «تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربى»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص: ٧.

(١٩٥) المرجع السابق، ص: ١٧.

فى السياسات العربية، بوصفه ممارسة يومية مستمرة وتعاملاً متبادلاً يقوم على الأخذ والرد والتوافق فى إطار الممكن. ومن ثم نجد هناك أزمة سياسية تطال المجموع العربى برمته، رسميًا وشعبيًا، على مستوى الدولة والمجتمع المدنى معًا، سواء من حيث الأداء أو من حيث الوعى السياسى. وهذه الأزمة، لا تعنى غياب الكفاءات السياسية الفردية العربية بل العطب يكون فى العمل الجماعى. ونظرًا لإهمال الاتجاهات السياسية والأيديولوجية العربية كافة طبيعة التركيب الاجتماعى العربى، الذى لن ينجح كمشروع نهضوى إلا بعد الإلمام بتفاصيله وأخذ أوضاعه كافة فى الحسبان، تظهر الأزمة السياسية بشتى جوانبها(١٩٦).

لكن كيف يمكن الخروج من نفق هذه الثقافة السياسية السلبية وذلك الوضع المتردى؟.. فى نظر الأنصارى فإن طوق النجاة يتمثل فى «تجديد الإسلام»، فهاهو يقول: «فى العصر الحديث جرب العرب حلولاً من خارج الإسلام، وبمنافاة له.. فلم تتجذر هذه الحلول فى الأرض العربية، ثم توجهوا فى الآونة الأخيرة إلى صيغ تنسب إلى الإسلام وتتصف بالتطرف والتعصب ومعاداة العصر؛ وذلك فى ردة فعل ضد التطرف العلمانى السابق. ولا يبدو أن صيغ التعصب المنسوبة إلى الإسلام، والتى هى فى الواقع من ترسبات التاريخ، قادرة على إحداث الخلاص المنتظر. وعليه فإن العرب اليوم لا خيار

(١٩٦) المرجع السابق، ص: ٣٢/٣٥.

لهم غير أن ينجحوا فى تحقيق الاتجاه الوحيد المتبقى أمامهم وشقه إن أردوا الحياة، وهو تجديد الإسلام، مع الحفاظ على جوهره، ليستوعب روح العصر، فى توافق تام مع أصالته العربية وتسامحه العربى.. إن كلمة السر هنا تتلخص فى (الإسلام - العروبة - العصر) فى مندمج عضوى واحد. وإذا سقطت أية كلمة من هذه الكلمات الثلاث سقطت الصيغة كلها»[١٩٧].

ويطالب الأنصارى بتحويل هذا التوجه العام إلى «مشروع حضارى عربى - إسلامى» بمعالم واضحة وبرامج محددة وعملية، فى ظل تبلور موقف عربى حيال مختلف القضايا والتحديات التى يفرضها العصر[١٩٨]. وهنا يستلهم حركة «لاهوت التحرير» فى أمريكا اللاتينية التى انتصرت للجانب الاجتماعى فى المسيحية وأدخلتها إلى الحياة الإنسانية بصيغة مغايرة، تتسم بالإيجابية والديناميكية. وتبدو هذه الحركة بالنسبة له مثلاً مهماً، فهى إن نجحت فى تقديم بديل ثالث مستقل عن الرأسمالية والماركسية فإن هذا سيقدم دليلاً جديداً على أن شعوب العالم الثالث بمقدورها أن تسير بنهج حضارى مستمد من روحها وخصوصيتها[١٩٩].

(١٩٧) د. محمد جابر الأنصارى، «العرب والعالم سنة ٢٠٠٠: نظرات مستقبلية فى بروز القوى والاتجاهات العالمية الحديثة وتأثيرها على المصير العربى فى القرن الحادى والعشرين»، (بيروت: دار الآداب)، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص: ١٦٠.
(١٩٨) المرجع السابق، ص: ١٦١.
(١٩٩) المرجع السابق، ص: ٢٧.

٦ـ غسان سلامة: عقد اجتماعى عربى جديد:

إذا كان فلاسفة العقد الاجتماعى فى أوروبا قد وضعوا محددات للعلاقة بين الجماهير والسلطة، كانت إحدى الأسس المهمة التى قامت عليها الديمقراطية الغربية الحديثة، فإن غسان سلامة يريد للعرب أن يمروا من البوابة ذاتها، فيقترح عقدًا اجتماعيًّا جديدًا، يقوم على خمس ركائز رئيسية، أولها يتمحور حول الفكرة الوطنية، التى يتعامل معها على أنها «روح إيجابية»[٢٠٠]، ويرى أن التاريخ العربى يميل إلى العصبية ويهتم بهوية من على الأرض أكثر من هوية الأرض ذاتها، ومن ثم تجاهل الوطن، خاصة أن التعلق بعالمية الدين الإسلامى تم فى ظل تجاهل مضاعف للوطنية. ولم يقتصر هذا الموقف على الرؤية الإسلامية فحسب، فى نظر سلامة، بل إن القوميين لم يكونوا أكثر رفقًا بفكرة الوطنية، حيث إنهم لا يتحدثون عن دولة وطنية، بل يطلقون عليها دولة قطرية، كانت دائمًا موضعًا للقدح لديهم. ولم يختلف الماركسيون والليبراليون، ولا ـ طبعًا ـ الانفصاليون العرب، فى موقفهم منها، إذ يعتبرونها شكلا سياسيا غير مناسب للشعب العربى.

وتدور الركيزة الثانية حول الفكرة العربية، وهنا يلاحظ سلامة أن هناك تراجعًا لا يمكن تجاوزه أو إنكاره عن المقولات التقليدية للفكر القومى العربى، التى أثبتت عقمها وجفافها، ويطالب بتحرير الفكرة

(٢٠٠) د. غسان سلامة، «نحو عقد اجتماعى عربى جديد: بحث فى الشرعية الدستورية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، سلسلة «الثقافة القومية»، رقم (١٠)، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص: ٩٣.



العربية من السجال الدائر بين أنظمة الحكم التى تتخذ منها «دينًا سياسيًا» ، لإضفاء بعض الشرعية على سياساتها، ويؤكد أن تأسيس هذه الفكرة على شرعية عقلانية تنشد «المصلحة» ليس أمرًا وضيعًا، بل هو الطريق الأقرب إلى الواقع العملى، والأكثر عقلانية بالنظر إلى الحالة التى عليها العرب فى الوقت الراهن. أما الركيزة الثالثة فتتعلق بالفكرة الديمقراطية، ويحدد سلامة دربين للوصول إليها، أو تجذيرها فى المجتمع، الأول قريب المدى، ويتمثل فى الدفاع عن السجناء السياسيين والمثقفين المضطهدين، ومقاومة قمع الأنظمة المستبدة، والثانى بعيد المدى، ويتم عبر تغيير جذرى للثقافة السياسية العربية، بما ينقلها من النظر إلى السياسة كممارسة للغلبة، إلى التعامل معها كعملية صنع قرار يشارك فيها الجميع بأساليب محددة.

وترتبط الركيزة الرابعة بحقوق الأفراد والجماعات، حيث الحاجة الملحة إلى تأصيل مفاهيم وقواعد هذه الحقوق، وليس الاكتفاء بنقلها من ثقافة أخرى، أو البحث فى النص الدينى والتراث عما يتوافق معها. وهذا التأصيل يقتضى إيجاد مقاربة فلسفية أنثروبولوجية لهذه المفاهيم، من خلال التعمق فى عطائنا الحضارى، وعدم الاقتصار على الجانب القانونى منها. وعلينا فى الوقت الذى نفكر فيه بحقوق الأفراد، ألا ننسى، ولو فى مرحلة انتقالية طويلة، حقوق الجماعات.

أما الركيزة الخامسة، فتتمثل فى تحديد المضمون الاجتماعى للعقد الاجتماعى، والذى يقوم على انسياب الأفراد والثروات عبر الحدود

العربية، وعدم إغفال التفاوت الطبقى داخل الدول العربية، والفجوة فى الثروات بين دولة وأخرى. والتمسك بالعدل الاجتماعى لا يعنى تجاهل أن قدرًا واسعًا من الحرية الاقتصادية أمر ضرورى لإعطاء المجتمع المدنى قدرًا من الاستقلالية فى مواجهة تسلطية الدولة، مع أخذ الاحتياطات اللازمة التى تحول دون تحول هذه الحرية إلى استغلال واحتكار.

ويلاحظ على هذه الرؤية أنها ذات طابع «توفيقى» و «ومتوازٍ بين العديد من الثنائيات» إذ إنها على مستوى الهوية، تمدح الروح الوطنية، وتنزع عنها أى رداء سلبى حاول مناهضوها أن يلبسوها إياه، لكنها فى الوقت ذاته، لا ترفض «القومية» التى تتأسس على المصالح، وليس الشعارات الجوفاء، أو الأحلام التى من الصعب تحققها. وعلى مستوى الحقوق تنادى بتوفير حقوق الفرد، لكنها لا ترفض حقوق الجماعات. وفيما يتعلق بالمضمون الاجتماعى، تنادى بالعدل الاجتماعى الذى لا يقتل فى تطبيقه الحافز الفردى، ولا تقبل الحرية الاقتصادية التى تتحول إلى عمل احتكارى. وتنتقل من التفاوت الطبقى داخل كل دولة على حدة إلى التفاوت فى الثروات بين الدول، الأمر الذى انعكس على العديد من مؤشراتها الاقتصادية ومختلف أحوالها الاجتماعية.

وهذه الرؤية تزاوج بين أسلوبين للعمل من أجل الديمقراطى، وتطرحهما فى شكل متوازٍ وليس فى صيغة مرحلية، إذ إننا فى الوقت الذى نتخذ فيه الإجراءات قصيرة الأمد فى سبيل تحقق الديمقراطية،

علينا أن نبنى طرقًا طويلة الأمد لبلوغ هذا الهدف. وهنا نجد أننا بصدد (الفرد/ الجماعة ـ الوطنية/ القومية ـ الحرية الاقتصادية/ العدل الاجتماعى ـ الدولة/ المجتمع المدنى) فى رؤية سلامة، لكن هذه الثنائيات لا توجد لديه فى وضع المتناقضات أو المتقابلات، بل تربط بينها علاقات تجعل التوفيق بينها يبدو أمرًا ضروريًا، حتى ولو كان ذلك بإيجاد قنوات اتصال بين الاشتراكية والرأسمالية، تجعل الاستفادة منْ محاسن كل منهما مسألة واردة وممكنة.

٧ـ قسطنطين زريق: العقلانية ـ الخلقية:

يؤسس قسطنطين زريق رؤيته، التى تضمنها كتابه «ما العمل: حديث إلى الأجيال العربية الطالعة»، على اقتناع بأن الأيديولوجيات السائدة فى العالم العربى «لم تفلح فى إزالة الأوضاع السيئة أو تخفيف شرورها»[٢٠١] ويحصر هذه الأوضاع فى مشكلات الفساد، والتسلط، وتعثر التنمية، وتغليب الكم على الكيف فى حياتنا، إلى جانب ما أسماه القصور الوطنى والقومى[٢٠٢]. ويعرض خريطة بمواقف الأفراد والجماعات فى العالم العربى من هذه الأوضاع «المضطربة والضاغطة»، مقسمها إلى نوعين[٢٠٣]، الأول يشمل من وصفهم بالمهزومين، وهم أولئك الذين تغلب الأوضاع المأساوية عليهم،

(٢٠١) د. قسطنطين زريق، «ما العمل: حديث إلى الأجيال العربية الطالعة»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص: ٥٢.
(٢٠٢) المرجع السابق، ص: ٣٠/٣٩.
(٢٠٣) المرجع السابق، ص: ٤١/٥٢.

فينهزمون أمامها، ولا يحاولون تغييرها. ويتوزع هؤلاء على «الغائبين» الذين يمثلون، فى نظره، الكثرة المطلقة من الجماهير العربية، المنشغلة بأعباء الحياة اليومية، حيث السعى الدائب وراء لقم العيش، ومكافحة مختلف الأمراض، والمعاناة من وطأة ظلم الحكام، وبذل الجهد فى سبيل الحفاظ على البقاء، ومن ثم لا يبقى لديهم ما يكفى من الوقت والجهد للشعور بضرورة تغيير الأوضاع، أو على الأقل اكتساب القدرة على ذلك. وهناك «القدريون»، الذين يشعرون بوطأة الحاضر ومشكلاته المعقدة، فيستسلمون لها، ويعتقدون أن ما يجرى ليس من صنع أيديهم، ولا يمكنهم تغييره، وأن أى محاولة يقومون بها فى هذا الاتجاه مآلها الفشل. ومن بين هؤلاء من يحملون فهما خاطئًا للدين، وهم كثر فى عالمنا العربى. وهناك «الهاربون» الذين يفرون من هذه الأوضاع، سعيًا وراء الرزق أو الأمن، إما إلى الخارج (هجرة العقول العربية)، وإما إلى الداخل، حين تأنف النخب من الأحوال الجارية فى «المراكز» وتخشاها، فتهاجر إلى الهوامش أو الأطراف الجغرافية، لتنأى بنفسها عن أية مشكلات مع السلطة، وتنعزل عن المجرى الرئيس لحركة الحياة. وهناك «الندابون واللوامون والمستهزئون»، وهم إما ينوحون على مصيرهم القاسى وحظهم العاثر، أو ينحون باللائمة على هذا أو ذاك من الحكام والزعماء والمتزعمين، وإما يسخرون من أى بارقة أمل فى إصلاح الأحوال. وأخيرا هناك «المستغلون»، الذين يجدون فى استشراء الفساد فرصة سانحة للقفز على المناصب، وجمع الثروات.



أما النوع الثانى فيشمل «الملتزمين» وهم فى رأى زريق، أولئك الذين اختاروا مذهبًا أو أيديولوجية، فاعتنقوها، وسعوا إلى تطبيقها فى الواقع، الأمر الذى أدخلهم فى علاقات ما مع السلطة والمجتمع؛ وهؤلاء يتوزعون على التيارات السياسية الرئيسية فى العالم العربى، وهى القومية، والإسلام السياسى، واليسار بمختلف ألوانه بدءًا من الاشتراكية الاعتدالية إلى الشيوعية. لكن جهود هؤلاء لم تثمر المأمول من بذلها، ولم تترك أيديولوجياتهم، فى نظره، أثرًا إيجابيًا يذكر، يمكّنها من تغيير الأوضاع السائدة، ومن ثم إخراج العرب من وهدتهم الراهنة.

وأمام هذه المشكلات المعقدة، والبشر الموزعين على مشارب ومواقف عدة، يرى زريق أن الحل يكمن فى تحويل السكونى إلى حركى، والقلق السلبى إلى قلق إيجابى، والانتقال من العجز إلى القدرة، ثم إلى التحرر. ولن يتم هذا، فى رأيه، إلا عبر مبدأين أساسيين هما العقلانية والخلقية[٢٠٤]. والعقلانية تقوم على «إخضاع كل شأن من شئوننا، وكل قضية من قضايانا لأحكام العقل المتفتح، الضابط، الساعى إلى التمييز بين الصواب والخطأ، والمعرفة والجهل، والخير والشر»[٢٠٥]. وترتكز العقلانية على عدة أسس، أولها الموضوعية، التى تعنى دراسة الأمور بشكل مجرد، بالاعتماد كليًا عليها ذاتها، والاستقلال عن أى وهم أو شهوة أو اعتبار لدينا.

(٢٠٤) المرجع السابق، ص: ٦٥/٦٩.
(٢٠٥) المرجع السابق، ص: ٦٦.



وثانيها الخضوع للنقد، أى فتح أبواب النقد الذاتى على مصاريعها، فى ظل جو من الحرية والمسئولية. وثالثها العزم والجلد، فنحن لا نصل إلى الحقيقة دفعة واحدة، ولا نقفز إليها مرة واحدة، ولكن عبر جهد طويل فى ظل إرادة حية وسعى مستمر ومتراكم، من أجل اكتشافها، ومن ثم ممارستها. ويجب أن نكون مستعدين لتحمل أى صعاب تواجهنا، مهما كانت قاسية، فى رحلة بحثنا عن الحقيقة. أما الخلقية، فتقوم، فى رؤية زريق، على قاعدة أولية تتضمن الاهتمام بالآخر قبل الاهتمام بالذات. وهذا الآخر قد يكون فردًا، وقد يكون مجموعة، تصل إلى حد الوطن، والإنسانية برمتها.

ولا يقدم زريق هذين المبدأين، اللذين اشترط توافرهما حتى يمكننا بناء إطار فاعل للحركة السياسية العربية، وهما فى حالة انفصال أو سكون، إنما فى حالة تفاعل، أو تأثير متبادل، فالعقلانية هى فى الوقت نفسه مزية أخلاقية، والعقلانية لا تتم، ولا يمكن تحصيلها بالتخلى عن الخلق، بل بالاستناد إليه.



الفهرست

الموسوعة السياسية للشباب

١- الخصخصة.	د. أحمد جمال الدين موسى.
٢- الدساتير المصرية من عهد «محمد على» إلى عهد «مبارك».	د. سيد عيسى محمد.
٣- الأيديولوجيا.	د. عمار على حسن.
٤- المواطنة.	د. عصام صيام.
٥- الأصولية.	د. عمرو الشوبكي.
٦- الانتشار النووى أخطر مفاهيم العلاقات الدولية.	د. محمد عبد السلام.
٧- حوار الحضارات.	د. وليد محمود عبد الناصر.
٨- الهجرة غير الشرعية.	د. سعيد اللاوندى.
٩- الليبرالية.	د. ياسر قنصوه.
١٠- التدخل الدولي.	د. عماد جاد.
١١- الإعلام وصناعة العقول (التليفزيون نموذجًا).	د. نسمة البطريق.
١٢- الدعاية الانتخابية.	د. صفوت العالم.
١٣- العنصرية وصدام الحضارات.	د. أسامة نبيل. صبرى سعيد
١٤- العلمانية والفرانكفونية.	د. أسامة نبيل. د. سامى مندور.
١٥- الرأى العام.	صبحى عسيلة.
١٦- أسلحة الدمار الشامل.	محمد عثمان.
١٧- التحديث.	عزمى عاشور.
١٨- المجتمع المدنى والدولة.	د. محمد عثمان الخشت.
١٩- الحكم الرشيد.	سامح فوزى.
٢٠- الخصوصية الثقافية.	بشير عبد الفتاح.
٢١- الديمقراطية.	صبرى سعيد.
٢٢- الاستشراق.	سهام ربيع عبد الله.



الموسوعة السياسية للشباب

الأيديولوجيا

- انطلاقًا من شعلة التنوير التى تحملها «نهضة مصر للطباعة والنشر» منذ تأسست عام 1938، تصدر هذه السلسلة التثقيفية ضمن الموسوعة السياسية للشباب؛ لتلقى أضواء كثيفة على المفاهيم والمصطلحات والقضايا التى يصادفها الشباب فى حياتهم اليومية، أو تقع تحت أعينهم فى الصحف وعبر الإذاعات والفضائيات.

- تهدف هذه الموسوعة إلى تزويد الشباب بمعلومات ومعارف دقيقة وسهلة ومبسطة؛ كى تكون عونًا لهم فى «فهم» ما يدور حولهم من أحداث، وتعريفهم بما ينبغى عليهم عمله تجاه أنفسهم و«أوطانهم» وتجاه الآخرين.

- **يعرض هذا الكتاب جميع التعريفات الخاصة بالأيديولوجيا، باعتبارها نظامًا لتفسير الظواهر الحياتية، ويطرح السؤال: هل الأدلجة ضرورة أم يتعين التخلص منها؟**

- تشمل الأعداد التالية تعريفات لمفاهيم وقضايا أخرى مثل: العام، والديمقراطية، والعنصرية، والأصولية، والعلمانية، والحكم الرشيد، والخصوصية الثقافية، وصدام الحض النووى، وأسلحة الدمار الشامل، والإعلام وصناعة العقول الشرعية، والليبرالية، والاستشراق، والخصخصة، والتح الدولى، والأيديولوجيا.. وغيرها.



